تأليف

شهاب الدين أبي الثناء
محمود بن عبد الله الآلوسي البغدادي
(١٢١٧ - ١٢٧٠هـ)

حققه هذا الجزء
رضوان مامو

ساهم في تحقيقه
رضوان حمدون علي   سارية الشعواني

راجعه
ماهر حبوش

المجلد الخامس عشر

مؤسسة الرسالة

روح المعاني

في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

(١٥)

سورة الإسراء

﴿رَبُّكُمُ ٱلَّذِى يُزْجِى لَكُمُ ٱلْفُلْكَ فِى ٱلْبَحْرِ﴾ مبتدأٌ وخبر. وقيل: الموصولُ صفةُ «ربكم» وهو صفةٌ لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ﴾ [الآية:٥١] أو بدلٌ منه، وذلك جائزٌ وإنْ تباعد ما بينهما. اهـ. وفيه ما فيه.

وأصل الإزجاءِ السَّوقُ حالاً بعد حال، والمرادُ به الإجراء، وكأنَّ اختيارَه عليه لِمَا أنَّه أدلُّ منه على القَسْر، وهو أوفقُ بالمقام، وأعظمُ في الإنعام. أي: هو سبحانَه وتعالى القادرُ الحكيمُ الذي يُجري لنفعكم السفنَ في البحر بالرِّيح اللَّيِّنة وبالآلات، حَسبَما جرت به عادتُه تعالى.

﴿لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ تصريحٌ بالنفع، أي: لتطلبوا مِن رزقه الذي هو فضلٌ من قِبَله سبحانه، أو من الرِّبح الذي هو جلَّ شأنُه معطيه. و«مِن» تبعيضية[1]، وتفسيرُ الفضلِ بالحجِّ أو الغزوِ غيرُ مناسب. وهذا تذكيرٌ لبعض النِّعمِ التي هي دلائلُ التوحيدِ الذي هو المرادُ الأصليُّ من البعثة، وتمهيدٌ لذِكر توحيدِهم عند مَساس الضُّرِّ؛ تكملةً لما مرَّ من قوله سبحانه: «فلا يملكون» الآية.

﴿إِنَّهُۥ كَانَ﴾ أزلاً وأبداً ﴿بِكُمْ رَحِيمًا ۝٦٦﴾ حيث هيَّأ لكم ما تحتاجون إليه، وسهَّل عليكم ما يَعسُر من مباديه. وهذا تذييلٌ فيه تعليلٌ لما سبق من الإزجاء والابتغاءِ للفضل. وصيغةُ الرحيم ـ كما في «إرشاد العقلِ السليم»[2] ـ للدَّلالة على أنَّ المرادَ بالرَّحمة الرحمةُ الدنيوية، والنعمةُ العاجلةُ المنقسمةُ إلى الجليلةِ والحقيرة، وهو مبنيٌّ على اختصاص الرَّحيمِ بالدنيا كما هو المشهور، وعليه:

---

(١) في الأصل: ومن ربح أو تبعيضية. وفي تفسير أبي السعود ٥/ ١٨٤: ومن مزيدة أو تبعيضية.

(٢) ٥/ ١٨٥.

«يا رحمنَ الدنيا والآخرة، ورحيمَ الدنيا»، وقيل بعدم الاختصاص، وعليه: «يا رحمن الدنيا والآخرةِ ورحيمَهما[(١)]».

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ﴾ خوفُ الغرقِ بعصف الرِّيح وتقاذفِ الأَمواج ﴿ضَلَّ مَن تَدْعُونَ﴾ أي: ذهب عن خواطركم كلُّ مَن تدعونه وترجون نفعَه، فلا تَذكُرونه ﴿إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ جلَّ وعلا، فإنَّكم تذكرونه وحدَه سبحانه، ولا تذكرون سِواه، ولا يَخطُر ببالكم غيرُه تعالى لكشفِ ما حلَّ بكم من الضُّرّ، استقلالاً أو اشتراكاً. فالمرادُ بضلالهم غَيبتُهم عن الفِكر، لا عن النظر والحِسّ؛ لأنَّه أمرٌ معلومٌ من قولهم: ضلَّ عنه كذا، إذا نسيه.

وفي «الكشف»: هو من: ضلَّ عنه كذا، إذا ضاع، ولا حاجةَ إلى تضمين، أو مِن: ضلَّه فلانٌ: ذهب عنه فلم يقدر عليه، ذكره الأَزهريُّ وأنشد:

والسائلُ المبتغي كرائمَها يعلم أني تَضِلُّني عِلَلي[(٢)]

أي: تفارقني وتذهب عني فلا أتعلَّل بعِلَّة، وهذا أظهر، نَعَم الضلالُ راجعٌ إلى الذِّكر لا بمعنى إِضمارِه، فإنَّه ركيك، يقال: ضلَّ عن خاطري كذا: إذا لم تذكرْه، فإنَّه ضلالٌ له لا أنَّه ضلالُ ذِكرُه، ولا تقول: ضلَّ عن خاطري ذِكره، وكذلك: ضلَّني الأمر. اهـ.

والدعاءُ في هذا على ظاهرِه، والاستثناءُ متصل، بناءً على أنَّ «ما»[(٣)] عبارةٌ عن المدعوِّين مطلقاً، وأنَّهم كانوا يَدعون اللهَ تعالى وغيرَه في الحوادث، وإنْ كانت ما[(٣)] عبارةً عن آلهتهم الباطلةِ فقط، وأنَّهم كانوا في حالة السرَّاءِ يدعونها وحدَها كما يدلُّ عليه ظاهرُ ما بعد، فالاستثناءُ منقطع، وفسِّر الدعاءُ على هذا بدعاء العبادةِ واللَّجأ. وقال أبو حيان[(٤)]: الظاهرُ الانقطاع؛ لأنَّه تعالى لم يندرجْ في «مَن تدعون»، إذ المعنى: ضلَّت آلهتهم، أي: معبوداتُهم، وهم لا يعبدون اللهَ تعالى.

---

(١) ورد ضمن حديث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٢٠/ ١٥٩ عن معاذ بن جبل، والحاكم ١/ ٥١٥ عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) تهذيب اللغة ١١/ ٤٦٢-٤٦٣ والبيت لإبراهيم بن هرمة كما في التاج (ضلل).

(٣) كذا في الأصل و(م)، والصواب: من.

(٤) في البحر ٦/ ٦٠.

وتعقِّب بأنَّ مقتضَى كونِهم مشركين أنَّهم يعبدونه سبحانَه أيضاً، لكن على طريق الإشراك، بل قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] كما قصَّ سبحانه عنهم يقتضي أنَّه جلَّ مجدُه المعبودُ الحقيقيُّ عندهم. وقد يقال: إنَّ الشارع أسقط مثلَ هذه العبادةِ عن درجة الاعتبار، فهم غيرُ عابدِين اللهَ جلَّ وعلا شرعاً، بل قيل: إنَّهم غيرُ عابدِين لغةً؛ لأنَّ العبادة لغةً غايةُ الخضوعِ والتذلُّل، ولا يتحقَّق ذلك مع الشَّركة ولو على الوجهِ الذي زعموه، فتأمَّل.

وجوَّز غيرُ واحدٍ أن يكونَ المعنى: ضلَّ مَن تدعونه عن إغاثتكم إلَّا إيَّاه تعالى. والضلالُ فيه إمَّا بمعنى الغَيبة، أو بمعنى عدمِ الاهتداءِ منه[1]، كأنَّه قيل: ضلَّ عن محجَّة الصوابِ في إنقاذكم ولم يَقدِر على ذلك، وأمرُ الاستثناءِ من الاتِّصال والانقطاع، ومبنَى كلٍّ على حاله.

والزمخشريُّ[2] جوَّز أن يكونَ المعنى: ضلَّ مَن تدعون من الآلهةِ عن إغاثتكم، ولكنَّ اللهَ تعالى هو الذي ترجونه، وجعل الاستثناءَ عليه منقطعاً، فقيل: إنَّ ذلك لتخصيصه المدعوِّين بالآلهةِ.

وفي «الكشف»: لعلَّ الوجهَ فيه أنَّه تعالى ما كانوا يدعونه ـ أي: دعاءَ العبادةِ واللَّجأ ـ إلَّا في تلك الحالة، وأمَّا في حالة السَّرَّاء، فيخصُّون آلهتَهم بالدُّعاء، والتحقيقُ أنَّ الضلالَ بهذا المعنى لم يتناول الحقَّ سبحانه؛ لأنَّ معناه: ضلَّ المدعوُّون وغابوا عن إغاثتهم، ولا يُراد: غابوا وحضر جلَّ وعلا، بل المراد: ولكن رجَوا أن يغيثَهم ولا يخذُلَهم فعلُ المدعوِّين على حسبانهم، وهذا هو الوجهُ إنْ شاء اللهُ تعالى. اهـ.

ومبنى التحقيقِ لا يخفى على المتدرِّب في علم النَّحو.

هذا ومن اللطائفِ أنَّ بعضَ الناسِ قال لبعض الأئمَّة: أَثبِتْ لي وجودَ اللهِ تعالى ولا تذكرْ لي الجوهرَ والعَرَض، فقال له: هل ركبتَ البحر؟ قال: نعم، قال: فهل عَصَفت الرِّيح؟ قال: نعم، قال: فهل أَشرفت بك السفينةُ على الغرق؟ قال: نعم،

---

(١) لفظة: منه، ليست في الأصل.
(٢) في الكشاف ٢/ ٤٥٧.

قال: فهل يئستَ مِن نفعِ مَن في السفينة ونحوِهم من المخلوقين لك وإنجائهم ممَّا أنت فيه إيَّاك؟ قال: نعم، قال: فهل بقي قلبُك متعلِّقاً بشيءٍ غيرِ أولئك؟ قال: نعم، قال: ذلك هو اللهُ عزَّ وجلَّ، فاستحسنَ ذلك.

﴿فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ﴾ من الضُّرِّ وأوصلكم ﴿إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ﴾ عن ذِكره تعالى بعد أنْ كنتم غيرَ ذاكرين إلَّا إياه سبحانه. أو أعرضتم عن توحيده جلَّ وعلا، أو عن شكره عزَّ وجلَّ بتوحيده وطاعتِه سبحانه، أو توغَّلتم في التوسُّع في كُفران النِّعمة، على أنَّه من العَرْض مقابل الطول، وجُعل كنايةً عن ذلك كما في قول ذي الرُّمَّة:

عطاءُ فتًى تمكَّن في المعالي ... فأعرضَ في المكارمِ واستطالا[1]

وكأنه أُريد: أعرضتم واستطلتم في الكُفران، إلَّا أنَّه استُغني بذِكر العَرْض عن ذِكر الطولِ للزومه له.

﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا ۝٦٧﴾ كالتعليل للإعراض، وهو بيانٌ لحكم الجِنس، ويُعلَم منه حكمُ أولئك المخاطَبين. وفيه لطافة، حيث أعرض سبحانه عن خِطابهم بخصوصِهم وذكر أنَّ جنسَ الإنسانِ مجبولٌ على الكُفران، فلمَّا أعرضوا أعرض اللهُ سبحانه عنهم.

﴿أَفَأَمِنتُمْ﴾ الهمزةُ للإنكار، على معنى أنَّه لا ينبغي الأمن، والفاءُ للعطف على محذوفٍ متوسِّط بينها وبينَ الهمزة، أي: أنجوتم فأمنتم؟ وهو مذهبُ بعضِ النحويِّين. واختار بعضُهم أنَّ الهمزةَ مقدَّمة من تأخير؛ لأصالتها في الصَّدارة، والعطف على ماقبلَه، وجملةُ «كان الإنسان...» إلخ معترِضةٌ بين المتعاطفَين، ولا حذفَ في مثل ذلك. وهو مذهبُ الأكثرين، لكن لا يظهر تسبُّب الإنكار للأمن على ما قبلُ على ما يقتضيه هذا المذهب، بل الظاهرُ ترتُّبه على النَّجاة فقط، ولا مدخلَ للإعراض في تسبُّب الإنكار.

والحقُّ عندي في أمثالِ ذلك ما فيه استقامةُ المعنى من غير تكلُّف، ولا يتعيَّن التزامُ أحدِ المذهبَين، وإنْ أدَّى إلى التكلُّف فإنَّه تعصُّب محض.

---

(١) تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب ٦/ ٤٨، والبيت في الديوان ٣/ ١٥٤٩، والشطر الأول فيه: تبوَّأ فابتنى وبنى أبوه. وهو في أمالي القالي ١/ ١٢١ برواية: عطاء فتى بنى وبنى أبوه....

والخطابُ لمن تقدَّم: أفأَمنتم أيُّها المعرِضون عند النجاةِ ﴿أَن يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ ٱلْبَرِّ﴾ الذي هو مأمنُكم، أي: أن يغيِّبَه اللهُ تعالى ويذهبَ به في أعماق الأرضِ مصاحباً بكم، أي: وأنتم عليه، على أنَّ الباءَ للمصاحبة والجارَّ والمجرورَ في موضعِ الحال.

وجوِّز أن تكونَ الباءُ للسببية والجارُّ والمجرورُ متعلِّق بما عنده، أي: أن يغيِّبَه سبحانَه بسببكم.

وتعقِّب بأنَّه لا يَلزم مِن قلبه بسببهم أن يكونوا مهلَكين مخسوفاً بهم.

وأُجيب بأنَّه حيث كان المرادُ من «جانب البر» جانبَه الذي هم فيه، استلزم خسفُه هلاكَهم، ولولا هذا لم يكن في التوعُّد به فائدة.

ونصب «جانب» في الوجهَين على أنَّه مفعولٌ به لـ «يخسف». وفي «الدُّرِّ المصون» أنه منصوبٌ على الظرفية[1]، وحينئذٍ يجوز كونُ الباءِ للتعدية، على معنى: أَفأمنتم أن يغيِّبَكم في ذلك.

وفي «القاموس»[2]: خسف اللهُ تعالى بفلانٍ الأرض: غيَّبه فيها. والظاهرُ أنَّه بيانٌ للمعنى اللغويِّ للَّفظ.

وفي ذكر الجانبِ تنبيهٌ على أنَّهم عندما وصلوا الساحلَ أعرضوا، أو ليكونَ المعنى أنَّ الجوانبَ والجهاتِ متساويةٌ بالنسبة إلى قدرتِه سبحانه وقهرِه وسلطانِه، فله في كلِّ جانب برًّا كان أو بحراً سببٌ مُرصَدٌ من أَسباب الهَلَكة، فليس جانبُ البحرِ وحده مختصًّا بذلك، بل إنْ كان الغرقُ في جانبِ البحر، ففي جانبِ البرِّ ما هو مثلُه، وهو الخسف؛ لأنَّه تغييبٌ تحت التُّراب، كما أنَّ الغرقَ تغييبٌ تحت الماء، فعلى العاقلِ أن يخافَ من اللهِ تعالى في جميع الجوانبِ وحيث كان.

والأوَّل على تقديرِ أن يرادَ بجانب البَرِّ طرفُه ممَّا يلي البحر، وهو السَّاحل، وهذا على احتمالِ أن يرادَ به ما يشمل جميعَ جوانِبه.

---

(١) قال في الدر المصون ٧/ ٣٨٤: فيه وجهان، أظهرهما أنه مفعول به.. والثاني: أنه منصوب على الظرف.

(٢) مادة (خسف).

وقرأ ابنُ كثيرٍ وأبو عَمرو: «نَخسِفَ» بنون العَظَمة، وكذا في الأربعةِ التي بعده[١].

﴿أَوۡ يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ﴾ مِن فوقِكم ﴿حَاصِبٗا﴾ أخرج ابنُ المنذر عن ابن عباس أنَّه قال: هو مطرُ الحجارة. أي: مطراً يَحصِبكم، أي: يرميكم بالحصباء، وهي صغارُ الحجارة. وأخرج ابن جَريرٍ وابنُ أبي حاتم عن قتادةَ أنَّه فسَّر الحاصبَ بالحجارة نفسِها[٢]، ولعلَّه حينئذٍ صيغةُ نسبة، أي: ذا حصب، ويراد منه الرَّمي. وقال الفرَّاء: الحاصب: الرِّيح التي ترمي بالحصباء. وقال الزَّجاج[٣]: هو الترابُ الذي فيه الحصباء، والصيغةُ عليه صيغةُ نسبةٍ أيضاً. وجاءَ بمعنى ما تناثر من دُقاق الثلجِ والبَرَد، ومنه قولُ الفرزدق:

مستقبلين شمالَ الشامِ تَضربهمْ بحاصبٍ كنَديف القطن منثورِ[٤]

وبمعنى السَّحابِ الذي يرمي بهما.

واختار الزمخشريُّ[٥] ومَن تبعه تفسيرَ الفرَّاء، والظاهرُ أنَّ الكلامَ عليه على حقيقته، فالمعنى: أو إنْ لم يُصِبْكم بالهلاك من تحتكم بالخسف، أصابكم به مِن فوقِكم بريحٍ يُرسلها عليكم فيها الحصباءُ يَرجمكم بها، فيكون أشدَّ عليكم من الغرقِ في البحر. ويقال نحوُ هذا على سائر تفاسيرِ الحاصب.

وقال الخَفاجيُّ[٦] في وصف الريحِ بالرَّمي بالحصباء: إنَّه عبارةٌ عن شدَّتها، وذِكرُها إشارةٌ إلى أنَّهم خافوا إهلاكَ الريحِ في البحر، فقيل: إنْ شاءَ أهلككم بالرِّيح في البرِّ أيضاً.

ولا أدري ما المانعُ من إرادة الظاهرِ والشدَّةُ تلزم الرميَ المذكورَ عادة، والإشارةُ هي الإشارة.

---

(١) التيسير ص١٤٠، والنشر ٢/ ٣٠٨.

(٢) تفسير الطبري ١٤/ ٦٦٩، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ١٩٣.

(٣) في معاني القرآن ٣/ ٢٥١.

(٤) ديوان الفرزدق ١/ ٢١٣.

(٥) في الكشاف ٢/ ٤٥٨.

(٦) في حاشيته ٦/ ٤٨.

﴿ثُمَّ لَا تَجِدُوا۟ لَكُمْ وَكِيلًا ۝٦٨﴾ تَكِلون إليه أمورَكم فيحفظكم من ذلك أو يَصرفه عنكم، غيرَه جلَّ وعلا، فإنَّه لا رادَّ لأمره الغالبِ جلَّ جلالُه.

﴿أَمْ أَمِنتُمْ﴾ أي: بل أَأَمنتم ﴿أَن يُعِيدَكُمْ فِيهِ﴾ أي: في البحر الذي نجَّاكم منه فأعرضتم برُكوب الفُلك، لا في الفلك؛ لأنَّها مؤنَّثة. وأُوثرت كلمةُ «في» على كلمة إلى المنبئةِ عن مجرَّد الانتهاء؛ للدَّلالة على استقرارِهم فيه.

﴿تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ أي: مرةً غيرَ المرةِ الأُولى. وهو منصوبٌ على الظرفية، ويُجمع على: تارات وتِيَر، كما في قوله:

يــقــوم تــاراتٍ ويــمــشــي تِــيَــرا[1]

وربَّما حذفوا منه الهاء، كقوله:

بــالــويــل تــاراً والــثــبــورِ تــارا[2]

وإسنادُ الإعادةِ إليه تعالى مع أنَّ العودَ باختيارهم وممَّا يُنسَب إليهم ـ وإنْ كان مخلوقاً له سبحانه كسائر أفعالِهم ـ باعتبار خلقِ الدَّواعي فيهم الملجئةِ إلى ذلك. وفيه إيماءٌ إلى كمال شدَّةِ هولِ ما لاقَوه في التارة الأولى، بحيث لولا الإعادةُ ما عادوا.

﴿فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ﴾ وأنتم في البحرِ ﴿قَاصِفًا مِّنَ ٱلرِّيحِ﴾ وهي الريحُ الشديدةُ التي تقصف ما تمرُّ به من الشجر ونحوِه، أو التي لها قَصيف، وهو الصوتُ الشديد، كأنها تتقصَّف، أي: تتكسَّر.

وأَخرج ابنُ جَريرٍ[3] وابنُ المنذر عن ابن عباسٍ ﵄ أنَّه قال: القاصفُ من الرِّيح الريحُ التي تُغرق. وقيل: الريحُ المهلِكةُ في البرِّ حاصب، والريحُ المهلكةُ في البحر قاصف، والعاصفُ كالقاصف، كما رُوي عن عبد الله بنِ عَمرو. وفي روايةٍ عن ابن عباسٍ تفسيرُ القاصفِ بالعاصف.

---

(١) الصحاح (تير) واللسان (تور) دون نسبة.
(٢) الصحاح واللسان (تير) دون نسبة.
(٣) تفسير الطبري ١٤/ ٦٧١، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ١٩٣.

وقرأ أبو جعفر: «من الرِّياح» بالجمع[(١)].

﴿فَيُغْرِقَكُم﴾ اللهُ سبحانه بواسطةِ ما ينال فُلْكَكم من القاصف.

وقرأ أبو جعفر: «فتُغرِقَكم» بالتاء ثالثةِ الحروف[(٢)]، على أنَّ الفعل مسنَدٌ إلى الرِّيح. والحسنُ وأبو رجاء: «فيُغَرِّقَكم» بالياء آخرِ الحروفِ وفتحِ الغين وشدِّ الراء[(٣)]. وفي روايةٍ عن أبي جعفرٍ كذلك، إلَّا أنَّه بالتاءِ لا الياء[(٤)]. وقرأ حميدٌ بالنون وإسكان الغينِ وإدغام القافِ في الكاف، ورُويت عن أبي عمرٍو وابنِ مُحَيصن[(٥)].

﴿بِمَا كَفَرْتُمْ﴾ أي: بسبب كفرِكم السابق، وهو إعراضُهم عند الإنجاء في المرَّة الأولى. وقيل: بسبب كفرِكم الذي هو دأبُكم دائماً.

﴿ثُمَّ لَا تَجِدُواْ لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِۦ تَبِيعًا ﴿٦٩﴾﴾ أي: نصيراً، كما رُوي عن ابن عباس، أو ثائراً يطلبنا بما فعلنا انتصاراً منَّا أو دَرْكاً للثأر من جهتِنا، فهو كقوله تعالى: ﴿فَسَوَّىٰهَا ۞ وَلَا يَخَافُ عُقْبَٰهَا﴾ [الشمس: ١٤-١٥] كما رُوي عن مجاهد.

وضميرُ «به» قيل: للإرسال. وقيل: للإغراق. وقيل: لهما، باعتبار ما وقع ونحوِه، كما أُشير إليه.

وكأنَّه سبحانه لمَّا جعل الغرقَ حين الإعادة إلى البحر انتقاماً في مقابلةِ الكفر، عقَّبه تعالى بنفي وجدانِ التَّبيع، فكأنَّه قيل: ننتقم من غيرِ أن يقومَ لنصركم، فهو وعيدٌ على وعيد، وجعَلَ ما قبلُ من شِقِّ العذاب كمسِّ الضُّرِّ في البحر، عقَّبه بنفي وجدانِ الوكيل، فكأنَّه قيل: لا تجدون مَن تتَّكلون عليه في دفعه غيرَه تعالى؛ لقوله سبحانه: (ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ) وهذا اختيارُ صاحبِ «الكشف» فلا تغفُل.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ أي: جعلناهم قاطبةً، برَّهم وفاجرَهم، ذوي كَرَم، أي: شرفٍ ومحاسنَ جمَّة لا يُحيط بها نطاقُ الحصر.

---

(١) النشر ٢/ ٢٢٣.
(٢) النشر ٢/ ٣٠٨.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٦١.
(٤) النشر ٢/ ٣٠٨.
(٥) البحر ٦/ ٦١.

وعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما: كرَّمهم سبحانَه بالعقل. وفي رواية: بتناولهم الطعامَ بأيديهم، لا بأفواهِهم كسائرِ الحيوانات.

وعن الضحَّاك: بالنُّطق. وعن عطاء: بتعديل القامةِ وامتدادِها. وعن زيد بنِ أسلَم: بالمطاعم واللذَّات. وعن يمان: بحسن الصُّورة. وعن ابن جَرير[1]: بالتسلُّط على غيرهم من الخلقِ وتسخيرِه لهم. وعن محمد بنِ كعب: بجعل محمدٍ ﷺ منهم.

وقيل: بخلق اللهِ تعالى أباهم آدمَ بيديه. وقيل: بتدبير المعاشِ والمعاد. وقيل: بالخطِّ. وقيل: باللِّحية للرَّجل والذُّؤابةِ للمرأة. وقيل وقيل، والكلُّ في الحقيقةِ على سبيلِ التمثيل، ومَن ادَّعى الحصرَ في واحد ـ كابن عطيةَ حيث قال[2]: إنَّما التكريمُ بالعقل لا غير ـ فقد ادَّعى غلطاً، ورام شَطَطاً، وخالف صريحَ العقل، وصحيحَ النقل. ولذا استدلَّ الإمام الشافعيُّ بالآية على عدم نجاسةِ الآدميِّ بالموت.

﴿وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ على أكبادٍ رطبةٍ وأعوادٍ يابسةٍ من الدوابِّ والسفن. فهو من: حملتُه على كذا، إذا أعطيتَه ما يركبه ويَحمله، فالمحمولُ عليه مقدَّر بقرينة المقام. وقيل: المرادُ من حملِهم في البرِّ والبحرِ جعلُهم قارِّين فيهما بأن لم يَخسف بهم الأرضَ ولم يُغرِقهم بالماء. والأولُ أنسبُ بالتكريم؛ إذ لا يثبتُ لشيءٍ من الحَيَوانات سواهم، بخلافِ الثاني.

﴿وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ أي: فنونِ النِّعم وضروبِ المستلَذَّات ممَّا يحصُل بصُنعهم وبغير صنعِهم، من المأكولاتِ والملبوساتِ والمفروشاتِ والمقتنَيات وغيرِ ذلك.

﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ﴾ قيل: أي: بالتكريم المذكورِ ﴿عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾ عظيماً. والمرادُ أنَّ ذلك مخصوصٌ بهم بالنِّسبة إلى الكثير، فلم يكرَّم الكثيرُ كما كُرِّموا.

ويحث الإمامُ[3] في هذا المقامِ بأنَّه تعالى قال أوَّلاً: «ولقد كرمنا بني آدم» وقال سبحانَه هنا: «وفضلناهم» فلا بدَّ من فرقٍ بين التكريمِ والتفضيل؛ لئلَّا يلزمَ

---

(١) في تفسيره ١٤/ ٦٧٢-٦٧٣.

(٢) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٧٣.

(٣) في التفسير الكبير ٢١/ ١٥-١٦.

التَّكرار. والأقربُ في ذلك أن يقال: إنَّه تعالى فضَّل الإنسان على سائرِ الحيواناتِ بأمور خَلقية طبيعيةٍ ذاتية، مثلِ العقلِ، والنُّطق، والخطّ، والصورةِ الحسنة، والقامةِ المديدة، ثم إنه عزَّ وجلَّ عرَّضه بواسطة العقلِ والفهمِ لاكتساب العقائدِ الحقَّة والأخلاق الفاضلة، فالأولُ هو التكريم، والثاني هو التفضيل، فكأنَّه قيل: فضَّلناهم بالتعريض لاكتسابِ ما فيه النجاةُ والزُّلفى بواسطة ما كرَّمناهم به من مبادي ذلك، فعليهم أنْ يشكروا ويَصرِفوا ما خُلِق لهم لما خُلق له، فيوحِّدوا الله تعالى ولا يُشركوا به شيئاً، ويَرفضوا ما هم عليه من عبادة غيرِه عزَّ وجلّ. ويقال نحوُ هذا على ما سبق أيضاً بقليلٍ تغيير.

وقال الطِّيبي: قد كرَّر في الآية ما يُنبئُ عن غاية المدحِ من ذِكر الكرامةِ والتَّفضيل، وتسخيرِ الأشياءِ على سبيل الترقِّي، كأنَّه قيل: ولقد كرَّمنا بني آدم بكرامةِ أبيهم عليه السلام، ثم سخَّرنا لهم الأشياءَ ورزقناهم من الطيِّبات، ثم فضَّلناهم تفضيلاً أيَّ تفضيل؛ ولذا عقَّب بها قولَه سبحانه: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا...» إلخ، وهو لبيان كرامةِ أبيهم، وما توسَّط بينهما من الآياتِ كالاستطرادِ والاعتراض... إلى آخرِ ما قال.

ويُعلَم منه دفعُ التكرارِ وإنْ لم يَسُقْه لذلك الغرض. وفيه تخصيصُ التكريم، وكذا فيما قيل: إنَّ التكريمَ بالنِّعم التي يصحُّ بها التكليفُ، والتفضيلَ بالتكليف الذي عرَّضهم به للمُنازَلة الرفيعة.

والمرادُ بالكثير مَن عدا الملائكةَ عليهم السلام عندَ الكثير، ومنهم الزمخشريُّ[1]، وزعم أنَّ الآيةَ صريحةٌ في تفضيل المَلَكِ على البشر، وشنَّع على أهل السُّنَّة تشنيعاً أقذعَ فيه.

والحقُّ أنَّها لا تصلُح للاحتجاج على التفضيل المتنازَعِ فيه، ففي «الكشف» أنَ الظاهرَ من سياق الآيةِ أنَّه حثٌّ للإنسان على الشُّكر، وعلى ألَّا يشركَ به تعالى، حيثُ ذكر ما في البرِّ والبحرِ من حسن كلاءتِه سبحانه له، وضمَّن فيه أنَّه جلَّ وعلا هداهم إلى الفُلك وصَنعته وما يترتَّب عليه من الفوائدِ في قوله سبحانه: «ربكم الذي يزجي لكم الفلك» الآياتِ، فقال عزَّ وجلّ: «ولقد كرمنا بني آدم» أي: هذا

(١) في الكشاف ٢/ ٤٥٨.

النوعَ من بين سائرِ الأنواع باصطناعاتٍ خصصناهم بها، فذَكَرَ تعالى منها حملَهم في البرِّ والبحر، ورزقَهم من الطيِّبات، وتفضيلَهم على كثيرٍ من المخلوقات، وهذا التفضيلُ لا يراد منه عِظَمُ الدرجةِ وزيادةُ القُربة عند الله تعالى، وهو المتنازَعُ فيه؛ لأنَّ الحكمَ للنَّوع من حيث هو، وذَكَرَ الله تعالى لذلك موجباتٍ تَعمُّ الصالحَ والطالح، فسواءٌ دخل في هذا الكثيرِ الملائكةُ أو لم يدخلْ لم يدلَّ على الأفضلية بالمعنى المذكور، فلا يصلُح لاحتجاج إحدى الطائفتَين. اهـ.

ثم إنَّه على فَرْض أنَّ التفضيلَ بالمعنى المتنازَعِ فيه، لاتدلُّ الآيةُ على أنَّ المَلَكَ أفضلُ من البشر إلَّا بطريق المفهوم، وفي حجِّيته خلاف، وأبو حنيفةَ رضي الله عنه لا يقولُ به، على أنَّه يدلُّ على أنَّهم فضِّلوا على الكثير ولم يفضَّلوا على مقابِله، وهو يحتمل المساواةَ وتفضيلَ المقابل، فليس نصًّا في مذهبِ الزمخشريّ.

وجعل الطِّيبيُّ «مِن» بيانية؛ كما في قولِك: بذلتُ له العريضَ مِن جاهي، أي: فضَّلناهم على الكثيرين الذين خلقناهم مِن ذوي العقول، كما هو الظاهرُ مِن «مَن» وهم منحصرونَ في المَلَك والجِنِّ والبشر، فحيث خرج البشر؛ لأنَّ الشيءَ لا يفضَّل على نفسه، بقي المَلَكُ والجِنّ، فيكون المرادُ بيانَ تفضيلِ البشرِ عليهم جميعاً، وهو الذي يقتضيه مقامُ المدح، فإنَّ الآيةَ مسوقةٌ له، وإذا جُعلت للتبعيض كان «ممن خلقنا» بدلاً، أي: فضَّلناهم على بعضِ المخلوقين.

وذِكرُ البعضِ في هذا المقامِ يدلُّ على تعظيم المفضَّلِ عليه، كما قرِّر في قولِه تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍۚ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وأيُّ مدحٍ لبني آدمَ وإثباتٍ للفضل والكرامةِ بالجملة القَسَمية إذا جُعلوا مفضَّلين على الجِنِّ والشَّياطين، على أنَّ صفةَ الكثرةِ إذا جُعلت مخصِّصةً لإخراج البعض، كانت الملائكةُ أَوْلى من الجِنِّ والشياطين؛ لأنَّهم هم الموصوفون بالكثرة، كما تدلُّ عليه الأخبارُ الكثيرة، كخبر أَطيطِ السماء[1]، وخبرِ نزولِ قَطَرات المطر[2]، وخبرِ ما يدخل البيتَ المعمورَ في

(١) أخرجه أحمد (٢١٥١٦)، والترمذي (٢٣١٢) عن أبي ذرّ رضي الله عنه، وسلف ٢/ ٨٧.

(٢) أخرج ابن جرير ١٤/ ٤٠-١٤، وأبو الشيخ في العظمة (٤٩٥) عن الحكم بن عتيبة: وبلغنا أنه ينزل مع المطر من الملائكة أكثر من عدد ولد إبليس وولد آدم يُحْصُون كلَّ قطرة حيث تقع وما تنبت.

كلِّ يومٍ من الملائكة[1]، إلى غير ذلك، وإليه ينظر قولُ صاحبِ «التقريب»: إنَّه يحتمِلُ أن يرادَ بـ «كثيرٍ ممَّن خلقنا» الملائكةُ؛ إذ هم كثيرٌ من العقلاءِ المخلوقين. اهـ.

وتعقِّب بأنَّ ما ذكره مِن حَمل «مَن خلقنا» على تعميمِ ذوي العقولِ مقبول، فإنَّ تفضيلَهم على غيرِ ذوي العقولِ حينئذٍ آتٍ من طريق مفهومِ الموافقة، فلا حاجةَ إلى ارتكابِ خلاف الظاهرِ واعتبارِ تغليبِهم ليعمَّهم وغيرَهم، لكنَّ حَمل «مِن» على البيانِ غيرُ مقبول؛ فإنَّه بعيدٌ جدًّا؛ لأنَّ قيدَ الكثرةِ يضيِّع عليه حملَ «مِن» على التعميم التغليبيِّ أو الوضعيِّ، ولأنَّ استعمالَه في التبعيض شائعٌ أينما وقع في التنزيلِ واستعمالاتِ الفصحاء، وهو أكثرُ تعسُّفاً من حمله على ابتداء[2] الغاية في قوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾[3] [المائدة:٦] على ما ذكره الزمخشريُّ[4] فيه، وأنَّه إذا قوبل بشيءٍ آخَرَ دلَّ على القلَّة في المقابل، كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنۡهُم مُّهۡتَدٖۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد:٢٦] فإنَّه صرَّح بأنه يدل على أنَّ الغلبةَ للفسَّاق للمقابلة، أمَّا ما ورد ابتداءً فربَّما كان الأكثرُ خلافَ ذلك، كما في قولِه تعالى: ﴿فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّنۡ عِبَادِهِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النمل:١٥] فقولُه: إنَّ صفةَ الكثرةِ إذا جُعلت مخصِّصة... إلخ، كلامٌ لم يَصدر عن ثبت، ولهذه النُّكتةِ قال صاحبُ «التقريب»: يحتمل...، دلالةً على أنَّه مرجوح.

هذا ثم إنَّ مسألة التفضيلِ مختلَفٌ فيها بين أهل السُّنة، فمنهم مَن ذهب إلى تفضيلِ الملائكة، وهو مذهبُ ابنِ عباس رضي الله عنهما، واختيارُ الزجَّاجِ[5] على ما رواه الواحديُّ في «البسيط».

ومنهم مَن فصَّل فقال: إنَّ الرُّسل من البشر أفضلُ مطلقاً، ثم الرُّسل من الملائكةِ على مَن سواهم من البشرِ والملائكة، ثم عموم الملائكةِ على عموم

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٧)، ومسلم (١٦٤) عن مالك بن صعصعة رضي الله عنه.

(٢) لفظة: ابتداء. ليست في (م).

(٣) في الأصل و(م): فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم منه. ولا توجد آية بهذا اللفظ.

(٤) في الكشاف ١/ ٥٢٩.

(٥) في معاني القرآن ٣/ ٢٥٢.

البشر. وهذا ما عليه أصحابُ الإمامِ أبي حنيفةَ عليه الرحمةُ وكثيرٌ من الشافعيةِ والأشعرية.

ومنهم مَن عمَّم تفضيلَ الكُمَّلِ من نوع الإنسان نبيًّا كان أو وليًّا.

ومنهم مَن فضَّل الكَروبيِّين[1] من الملائكةِ مطلقاً، ثم الرسلَ من البشر، ثم الكمَّلَ منهم، ثم عمومَ الملائكةِ على عمومِ البشر. وهذا ما عليه الإمامُ الرازيّ، وبه يُشعر كلامُ الغزاليِّ في مواضعَ عديدةٍ في كتبه.

ومن هذا يُعلَم أنَّ إطلاق القولِ بأنَّ أهلَ السُّنةِ يفضِّلون البشرَ على المَلَك ليس على ما ينبغي. وهذه المسألةُ ومسألةُ تفضيلِ الأئمَّة ليستا مما يُبدَّع الذاهبُ إلى أحدِ طرفَيهما على ما في «الكشف»؛ إذ لا يرجع إلى أصلٍ في الاعتقاد، ولا يستند إلى قطعيٍّ بعد أن يسلمَ من الطَّعن، وما يخلُّ بتعظيمٍ في المسألتين، لكنَّ المشهورَ في مسألة تفضيلِ الأئمَّة أنَّ القولَ بخلاف ما استقرَّ عليه رأيُ أهلِ السُّنة ابتداع، ومَن أنصف قال بما في «الكشف»، فهَذَرُ الزمخشريِّ على مَن خالفه محضُ جهالة إذا لم يكن بتلك الغايةِ، فكيف وهو قد بلغ فيه من السَّفاهة غايتَها، ومن البذاذةِ نهايتَها؟ وسيرى جزاءَ ذلك.

﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾ شروعٌ في بيان تفاوتِ أَحوال بني آدمَ في الآخرة بعد بيانِ حالِهم في الدنيا. و«يوم» مفعولٌ به لفعلٍ محذوف، أي: اذكر يومَ ندعوا... إلخ.

وجوَّز ابن عطيةَ[2] وغيرُه أن يكونَ ظرفاً لفعلٍ يدلُّ عليه «لا يُظلمون» ولم يُجعل ظرفاً له بناءً على أنَّ الفاءَ لا يعمل ما بعدَها فيما قبلَها ولو ظرفاً.

وجوَّز أيضاً أن يكون مبتدأً، وهو مبنيٌّ لإضافته إلى غير متمكِّن، والخبرُ جملةُ «فمن أوتي..» إلخ[3]، ويقدَّر للرَّبط فيها «فيه» وفيه. أنَّ المنقسمَ إلى متمكِّن وغير متمكِّنٍ هو الاسمُ لا الفعل، وما في حيِّزه هنا فعلٌ مضارع، على أنَّ بناءَ أسماءِ

(١) هم المقربون من الملائكة. المعجم الوسيط (كرب).
(٢) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٧٣.
(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٤٧٣.

الظروفِ المضافةِ إلى جملةٍ هو أحدُ ركنَيها، بناءً على مذهبِ الكوفيين، والبصريُّون لا يجوِّزون ذلك، ومع هذا هو تخريجٌ متكلَّف.

وجوَّز أيضاً كونَه ظرفاً لـ «فضلناهم»، قال: وتفضيلُ البشرِ على سائر الحَيَواناتِ يومَ القيامة بيِّن[١]، وبه قال بعضُ النُّحاة، إلَّا أنَّه قال: فضَّلناهم بالثَّواب. وفيه أنَّه أيُّ تفضيلٍ للبشر ذلك اليومَ والكفَّارُ منهم أخسُّ من كلِّ شيء؟ إلَّا أن يقال: يكفي في تفضيلِ الجنسِ تفضيلُ بعضِ أفراده، أَلَا ترى صحَّةَ: الرِّجالُ أفضلُ من النِّساء، مع أنَّ مِن النساءِ مَن هي أفضلُ من بعض الرجالِ بمراتب. وأيضاً إذا أُريد التفضيلُ بالثَّواب، لا يصحُّ إخراجُ الملائكة؛ لأنَّ جنسَ البشرِ يُثابون، والملائكةُ عليهم السلام لا يُثابون، كما هو مقرَّر في محلِّه. ثم إنَّهم يشاركهم في الثوابِ الجِنّ؛ لأنَّ مؤمنيهم يُثابون كما يثاب البشرُ عند بعض. وقيل: إنَّ ثوابَهم دون ثوابِهم؛ لأنَّهم لا يرون اللهَ تعالى في الجنةِ عند مَن قال: إنَّ الله تعالى يُرى فيها، فالبشرُ مفضَّلون عليهم في الثَّواب من هذه الجهة.

وقيل: ظرف «يقرؤون» أو ما دلَّ عليه. وفيه أنَّهم لا يقرؤون كتابَهم وقتَ الدعوة. وأُجيب بأنَّ المرادَ بيومَ يدعون وقتٌ طويل، وهو اليومُ الآخِر الذي يكون فيه ما يكون، ويبقى في جَعلِه ظرفاً للمذكور حديثُ الفاء.

وقال الفرَّاء: وهو ظرفٌ لِنعيدكم محذوفاً. وقيل: ظرفٌ ليستجيبون. وقيل: هو بدلٌ من «يوم يدعوكم». وقيل: العاملُ فيه ما دلَّ عليه قولُه سبحانه: «متى هو» [الآية:٥١]. وهي أقوالٌ في غاية الضَّعف، وأقربُ الأَقوالِ وأَقواها ما ذكرناه أوَّلاً.

والإمام: المقتدَى به والمتَّبع، عاقلاً كان أو غيرَه. والجارُّ والمجرورُ متعلِّق بـ «ندعو»، أي: ندعو كلَّ أناسٍ من بني آدمَ الذين فعلنا بهم في الدُّنيا ما فعلنا من التكريمِ وما عُطف عليه بمَن ائتمُّوا به، من نبيّ، أو مقدَّم في الدِّين، أو كتاب، أو دين، فيقال: يا أَتباعَ فلان، يا أهلَ دِين كذا أو كتابِ كذا.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٤٧٣.

وأخرج ابنُ مردويه عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهَه قال: قال رسول الله ﷺ في الآية: «يُدعَى كلُّ قومٍ بإمام زمانِهم وكتابِ ربِّهم وسُنَّةِ نبيِّهم»[١].

وأخرج ابن أبي شيبةَ وابنُ المنذر وغيرُهما عن ابن عباسٍ أنَّه قال: إمامُ هدًى وإمامُ ضلالة[٢]. وأخرج ابن جَريرٍ[٣] من طريق العوفيِّ عنه رضي الله عنه أنَّه قال: بإمامهم: بكتاب أعمالهم، فيقال: يا أصحابَ كتابِ الخير، يا أصحابَ كتاب الشَّرّ. ورُوي ذلك عن أبي العالية والرَّبيعِ والحسن.

وقُرئ: «بكتابِهم»[٤] ولعل وجهَ كون ذلك إمامَهم أنَّهم متَّبِعون لِمَا يحكم به من جنةٍ أو نار.

وقال الضَّحاك وابنُ زيد: هو كتابُهم الذي نُزِّل عليهم.

وأخرج ابنُ أبي حاتم، وابنُ مردويه، والخطيبُ في «تاريخه» عن أنسٍ أنَّه قال: هو نبيُّهم الذي بُعث إليهم[٥]. واختار ابنُ عطيةَ[٦] ـ كغيره ـ عمومَ الإمام لِمَا ذُكِر في الآثار.

وقيل: المراد القُوى الحاملةُ لهم على عقائدِهم وأفعالِهم، كالقوَّة النظريةِ والعملية، والقوةِ الغضبيَّة والشَّهْوية، سواءٌ كانت الشهوةُ شهوةَ النُّقود، أو الضِّياع، أو الجاهِ والرِّياسة؛ ولاتِّباعهم لها دُعيت إماماً. وهو مع كونِه غيرَ مأثورٍ بعيدٌ جدًّا، فلا يقتدَى بقائله وإنْ كان إماماً.

وفي «الكشَّاف»[٧] أنَّ مِن بِدَع التفاسيرِ أنَّ الإمامَ جمعُ أُمّ، كخُفٍّ وخِفَاف، وأنَّ الناسَ يُدعون يومَ القيامةِ بأمهاتهم، وأنَّ الحكمةَ في الدُّعاء بهنَّ دون الآباءِ

(١) الدر المنثور ٤/ ١٩٤، وهو حديث موضوع، ينظر الفردوس للديلمي ٥/ ٥٢٨، والميزان ٢/ ٨ ترجمة داود بن سليمان الجرجاني.
(٢) الدر المنثور ٤/ ١٩٣-١٩٤.
(٣) في تفسيره ١٥/ ٧.
(٤) القراءات الشاذة ص٧٧، والبحر المحيط ٦/ ٣٦.
(٥) الدر المنثور ٤/ ١٩٤، وهو في تاريخ بغداد ١/ ٣١٧.
(٦) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٧٣.
(٧) ٢/ ٤٥٩، وما سيأتي بين حاصرتين منه.

رعايةُ حقِّ عيسى عليه السلام وشرفِ الحسنِ والحسين و[أن]لا يُفضحَ أولادُ الزِّنى، وليت شعري أيُّهما أبدع: أصحَّةُ تفسيرِه أم بهاءُ حكمتِه؟ انتهى. وهو مرويٌّ عن محمد بنِ كعب. ووجهُ عدمِ قبوله ـ على ما في «الكشف» ـ أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ «إمام» جمعَ أُمٍّ غيرُ شائع، وإنَّما المعروفُ الأمَّهات. وأمَّا ثانياً: فلأنَّ رعايةَ حقِّ عيسى عليه السلام في امتيازه بالدُّعاء بالأُمِّ، فإنَّ خلقَه من غيرِ أبٍ كرامةٌ له، لا غضٌّ منه ليُجبَرَ بأنَّ الناسَ أسوته في انتسابِهم إلى الأمَّهات. وإظهارُ شرفِ الحسنين بدون ذلك أتمّ؛ فإنَّ أباهما خيرٌ من أمِّهما، مع أنَّ أهلَ البيتِ كحلقةٍ مُفرَغة. وأمَّا افتضاحُ أولادِ الزِّنى، فلا فضيحةَ إلَّا للأُمهات، وهي حاصلةٌ دُعيَ غيرُهم بالأمَّهات أو بالآباء، ولا ذنبَ لهم في ذلك حتى يترتَّبَ عليه الافتضاح. انتهى.

وما ذُكر من عدم شيوعِ الجمعِ المذكور بيِّن، وأمَّا الطعنُ في الحكمةِ فقد تعقِّب، فإنَّ حاصلَها أنَّه لو دُعي جميعُ الناسِ بآبائهم ودُعي عيسى عليه السلام بأمِّه، لَربَّما أشعر بنقص، فرُوعي تعظيمُه عليه السلام، ودُعي الجميعُ بالأمَّهات، وكذا رُوعي تعظيمُ الحسنَين ﵄، لِمَا أنَّ في ذلك بيانَ نسبِهما من رسول اللهِ ﷺ، ولو نُسبا إلى أبيهما كرَّم الله تعالى وجهَه لم يفهم هذا، وإنْ كان هو هو ﵁، وفي ذلك أيضاً سَترٌ على الخلق حتى لا يفتضحَ أولادُ الزِّنى، فإنه لو دُعي الناسُ بآبائهم ودُعوا هم بأُمهاتهم، عُلم أنَّهم لا نسبةَ لهم إلى آباءٍ يُدعَون بهم، وفيه تشهيرٌ لهم، ولو دُعوا بآباءٍ لم يُعرَفوا بهم في الدنيا وإنْ لم يُنسَبوا إليهم شرعاً كان كذلك، وعلى هذا يسقط ما في «الكشف».

وعندي أنَّ القائلَ بذلك لا يكادُ يقول به من غيرِ أن يتمسَّكَ بخبر؛ لأنَّه خلافُ ما ينساق إلى الأذهان على اختلافِ مراتبها، ولا تكاد تَسلم حكمةٌ[1] عن وَهْن، ولا يُصلِح العطارُ ما أفسد الدهر، ولعل الخبرَ ـ إنْ كان ـ ليس بالصَّحيح، ويعارضه ما قدَّمناه غيرَ بعيدٍ من قوله ﷺ: «إنَّكم تُدعَون يومَ القيامةِ بأسمائكم وأسماءِ آبائكم، فأَحسِنوا أسماءكم»[2] واللهُ تعالى أعلم.

---

(١) في (م): حكمته.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٩٤٨) عن أبي الدرداء ﵁، وسلف ١٤/ ٥٤٩.

وما ذُكر من تعلُّق الجارِّ بما عنده هو الظاهرُ الذي ذهب إليه الجمهور، وجوِّز أن يكونَ متعلِّقاً بمحذوفٍ وقع حالاً، أي: مصحوبين بإمامهم.

ثم إنَّ الداعي إمَّا اللهُ عزَّ وجلّ، وإمَّا المَلَك، وهو الذي تُشعر به الآثار، فإسنادُ الفعلِ إليه تعالى مجاز.

وقرأ مجاهد: «يَدعو» بالياءِ آخرِ الحروف[1]، أي: يدعو اللهُ تعالى أو المَلَك.

والحسنُ في روايةٍ: «يُدْعَى»[2] بالبناءِ للمفعول ورفعِ «كل» على النِّيابة عن الفاعل.

وفي روايةٍ أخرى: «يُدعَوا» بضمِّ الياءِ وفتحِ العين بعدَها واو[3]، ورفعِ «كل»، وخرِّجت على وجهين، فإنَّ الظاهرَ: يُدعَون، بإثبات النونِ التي هي علامةُ الرفع:

الأوَّل: أنَّ الواو ليست ضميرَ جمعٍ ولا علامتَه، وإنَّما هي حرفٌ من نفسِ الكلمة، وكانت ألفاً، والأصل: يُدعَى، كما في القراءة الأُخرى، وقُلبت الألفُ واواً على لغةِ مَن يقول في أفعى وهي الحية: أفعو، وهذه اللغةُ مخصوصةٌ بالوقفِ على المشهور، فيكون قد أُجري هنا الوصلُ مُجرَى الوقف. ونُقل عن سيبويه أنَّ قلبَ الألفِ في الآخِر واواً لغةٌ مطلقاً[4].

والثاني: أنَّ الواو ضميرٌ أو علامةٌ كما في: «يتعاقبونَ فيكم ملائكة»[5] والنونُ محذوفةٌ كما في قوله ﷺ: «لا تُؤمنوا حتى تحابُّوا»[6] و: «كما تكونوا يولَّى عليكم»[7] في قول، وكذا في قولِ الشاعر:

أَبِيتُ أَسري وتبيتي تدلُكي   وجهَك بالعنبرِ والمسكِ الذَّكي[8]

(١) القراءات الشاذة ص٧٧، والبحر المحيط ٦/ ٦٢.
(٢) البحر المحيط ٦/ ٦٢، وانظر القراءات الشاذة ص٧٧.
(٣) المحتسب ٢/ ٢٢، والبحر المحيط ٦/ ٦٢، وانظر القراءات الشاذة ص٧٧.
(٤) الكتاب ٤/ ٢٤١.
(٥) أخرجه البخاري (٥٥٥)، ومسلم (٦٣٢) عن أبي هريرة ﷺ، وسلف ١٣/ ٦٧.
(٦) أخرجه مسلم (٥٤) من حديث أبي هريرة ﷺ.
(٧) أخرجه الصيداوي في معجم الشيوخ ١/ ١٤٩، وفي إسناده وضاع. ينظر ما سلف ٢/ ٣١٨.
(٨) البحر المحيط ٦/ ٣٦، والخزانة ٨/ ٣٣٩ وقال: لم أقف على قائله.

وكأنَّها لكونها علامةَ إعرابٍ عوملت معاملةَ حركتِه في إظهارها تارةً وتقديرِها أخرى.

ولا فرقَ في كونِها علامةَ إعرابٍ بين أن تكون الواو ضميراً وأن تكونَ علامة جمعٍ على الصَّحيح، والظاهر أن حذفها في مثل ما ذُكر شاذٌّ لا ضرورة، وإلَّا فلا يَصحُّ هذا التخريجُ في الآية.

وفي توجيهِ رفع «كل» على هذه القراءةِ الأقوالُ في توجيه الرفعِ في أمثاله، وهي مشهورةٌ في كتب النَّحو.

﴿فَمَنْ أُوتِيَ﴾ يومئذٍ من أولئك المدعوِّين ﴿كِتَابَهُ﴾ صحيفة أعمالِهم، واللهُ سبحانه أعلمُ بحقيقتها ﴿بِيَمِينِهِ﴾ إبانةً لخطر الكتابِ المؤتَى، وتشريفاً لصاحبه، وتبشيراً له من أوَّل الأمرِ بما في مطاويه ﴿فَأُولَئِكَ﴾ إشارةٌ إلى «مَن» باعتبار معناه، وكأنَّه أُشير بذلك إلى أنَّهم حزبٌ مجتمعون على شأنٍ جليل.

وقيل: فيه إشعارٌ بأنَّ قراءتهم لكُتبهم على وجه الاجتماعِ لا على وجهِ الانفرادِ كما في حالِ الإيتاء. وأكثرُ الأخبارِ ظاهرةٌ في أنَّ حالَ القراءةِ كحال الإيتاء، نعم جاءَ من حديثِ عائشةَ رضي الله عنها أنَّه يؤتَى العبدُ كتابَه بيمينه، فيقرأ سيئاتِه ويقرأ الناسُ حسناتِه، ثم يحوِّل الصحيفة، فيحوِّل اللهُ تعالى حسناتِه، فيقرؤها الناسُ فيقولون: ما كان لهذا العبدِ من سيِّئة[1].

ويحتمل أن يكونَ كلُّ مَن يؤتَى كتابَه بيمينه بعد أن يقرأه منفرداً يأتي أصحابَه ويقول: ﴿هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٩] فيجتمعون عليه ويقرؤونه، ويقرؤه هو أيضاً معهم تلذُّذاً به، لكن لم نجدْ في ذلك أثراً، ومع هذا لا يُجدي نفعاً فيما أراد القائل.

وفي إلحاق اسم الإشارةِ علامةَ البُعد إشارةٌ إلى رفعة درجاتِ المشارِ إليهم، أي: أولئك المختصُّون بتلك الكرامةِ التي يُشعر بها إيتاءُ الكتابِ باليمين ﴿يَقْرَءُونَ﴾ ولو لم يكونوا قارئين في الدُّنيا ﴿كِتَابَهُمْ﴾ الذي أُوتوه باليمين؛ ليذكروا أعمالَهم ويقفوا على تفاصيلِها فيحاسبوا عليها.

---

(١) لم نقف عليه.

وقيل: يقرؤونه تبجُّحاً بما سُطر فيه من الحسناتِ المستتبِعة لفنون الكرامات. والإظهارُ في مقام الإضمارِ لمزيد الاعتناء.

﴿وَلَا يُظْلَمُونَ﴾ أي: لا يُنقصَون من أُجور أعمالِهم المرتسمةِ في كتبهم، بل يؤتَونها مضاعفة.

﴿فَتِيلًا ﴿٧١﴾﴾ أي: قدرَ فتيل، وهو القِشرُ الذي في شَقِّ النَّواة، سمِّي بذلك لأنَّه على هيئة الشيءِ المفتول. وقيل: هو ما تَفتِله بين أصابعِك من خيطٍ أو وسخ، ويُضرَب به المثلُ في الشيءِ الحقير.

ثم إنَّ الذي يُسرع إلى الذِّهن أنَّ فاعلَ الإيتاءِ الملائكةُ عليهم السلام يُعطُون السعيدَ بعد أن يُدَعى كتابَه بيمينه، فيقرؤه، فيُحاسَب حساباً يسيراً، وينقلبُ إلى أهله مسروراً.

لكن أَخرج العُقيليُّ عن أنسٍ، عن النبيِّ ﷺ قال: «الكتبُ كلُّها تحت العرش، فإذا كان يومُ القيامة، يبعث اللهُ تعالى ريحاً فتُطيرها إلى الأيمان والشَّمائل، وأوَّل خطٍّ فيها ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤]»(١). وهو ظاهرٌ في أنَّ فاعلَ الإيتاءِ ليس المَلَك، إلَّا أنَّ الخبرَ يحتاج إلى تنقير، فإنِّي لست من صحَّته على يقين.

نعم جاءَ في حديثٍ أخرجه الإمام أحمدُ(٢) عن عائشةَ الصِّدِّيقةِ ﵂ أنَّها قالت: قلت: يارسولَ الله، هل يذكر الحبيبُ حبيبَه يومَ القيامة؟ قال: «أمَّا عند ثلاثٍ فلا.. إلى أن قال: وعند تطايرِ الكُتُب» وهو مؤيِّد بظاهره الخبرَ السابق، والله تعالى أعلم.

وجاءَ في بعض الآثارِ أنَّ أوَّل مَن يؤتَى كتابَه بيمينه مِن هذه الأمَّةِ أبو سلمةَ عبدُ الله بنُ عبدِ الأسد، وأوَّل مَن يؤتَى كتابَه بشماله أخوه الأسودُ(٣) سوَّد اللهُ تعالى

---

(١) الضعفاء للعقيلي ٤/٤٦٦، وفي إسناده يغنم بن سالم، قال عنه أبو حاتم: ضعيف. وقال ابن حبان: كان يضع على أنس بن مالك. الميزان ٤/٤٥٩.

(٢) في مسنده (٢٤٧٩٣).

(٣) أخرجه ابن أبي عاصم في الأوائل ص٣٤، والطبراني في الأوائل (٨٢) من حديث ابن =

وجهه، بعد أن يمدَّ يمينَه ليأخذَه بها فيخلعُها مَلَك. وسببُ ذلك مذكورٌ في السِّيَر.

﴿وَمَن كَانَ﴾ من المدعوِّين المذكورين ﴿فِي هَٰذِهِۦٓ﴾ الدنيا التي فُعل بهم فيها من التكريمِ والتفضيلِ ما فُعل ﴿أَعْمَىٰ﴾ لا يهتدي إلى طريق نجاتِه من النَّظر إلى ما أولاه مولاه جلَّ عُلاه، والقيامِ بحقوقه، وشكرِه سبحانه بما ينبغي له عزَّ شأنه من الإيمان والعمل.

﴿فَهُوَ فِي ٱلْأَخِرَةِ﴾ التي عبَّر عنها بـ «يوم ندعو» ﴿أَعْمَىٰ﴾ لا يهتدي أيضاً إلى ما يُنجيه، ولا يَظفر بما يُجديه؛ لأنَّ العَمَى الأوَّل موجبٌ للثاني، وهو في الموضعَين مستعارٌ من آفة البصر.

وجوِّز أن يكونَ «أعمى» الثاني أفعلَ تفضيلٍ من عَمَى البصيرة، وهو من العيوبِ الباطنةِ التي يجوز أن يصاغَ منها أفعلُ التفضيل، كالأحمقِ والأبله، وبُني على ذلك إمالةُ أبي عَمرٍو الأولَ وتفخيمُه الثاني[١]، وبيانُه أنَّ الألفَ في الأوَّل آخرُ الكلمةِ كما ترى، وتَحسُن الإمالة في الأواخر، وهي في الثاني على تقدير كونِه أفعلَ تفضيلٍ كأنَّها في وسطِ الكلمة؛ لأنَّ أفعل المذكورَ غيرَ معرَّفٍ باللام ولا مضافٍ لا يُستعمَل بدون «مِن» الجارَّة للمفضَّل عليه، ملفوظةً أو مقدَّرة، وهو معها في حكم الكلمةِ الواحدة، ولا تَحسُن الإمالةُ فيها ولا تَكثُر كما في المتطرِّفة.

وقد صرَّح بذلك أبو عليٍّ في «الحجَّة»[٢] فلا يَرِد إمالةُ «أدنى من ذلك» و«الكافرين» وأنَّ حمزةَ والكسائيَّ وأبا بكرٍ يُميلون الأعمى في الموضعين[٣]، ولا حاجةَ إلى أن يقال: إنَّهم لا يرونه أفعلَ تفضيل، أو أنَّ الإمالةَ فيما يرونه كذلك للمشاكلة.

= عباس رضي الله عنهما، وجاء بدل: الأسود، في الأول: سفيان، وفي الثاني: أبو سفيان. والخبر في إسناده حبيب بن زريق، قال عنه ابن عدي: أحاديثه كلها موضوعة. الكامل ٢/ ٨١٨، والميزان ١/ ٤٥٢.

(١) التيسير ص١٤٠، والنشر ٢/ ٣٥ فما بعد.

(٢) ٥/ ١١٢-١١٣.

(٣) انظر التيسير ص١٤٠، وص٤٦ فما بعد، والنشر ٢/ ٣٥ فما بعد.

وقال بعضُ المحقِّقين: إنَّه لمَّا أُريد افتراقُ معنيَي الأعمى في الموضعين، افترق اللفظان إمالةً وتفخيماً، وفخِّم الثاني لأنَّ ما يدلُّ على زيادةِ المعنى أَوْلى بالتفخيم، مع عدم حُسنِ الإمالة فيه حُسنَها في الأوَّل، ولا يُظَنُّ بأبي عليٍّ أنَّه يقول بامتناع الإمالة، وإنَّما يقول بأولويَّة التفخيم.

وقال بعضُهم: إنْ كان العمى فيما يكون للبصرِ وما يكون للبصيرةِ حقيقةً، فلا إشكال، وإنْ كان حقيقةً في الأوَّل وتجوِّز به عن الثاني، ففيه إشكال، إلَّا أن يقال: إنَّه أُلحق بما وُضع لذلك، وقد منعه آخَرون؛ لأنَّ العِلَّة ـ وهي الإلباسُ بالوصف ـ موجودةٌ فيه، فتدبر.

وقوِّي هذا التأويلُ بعطف قولِه تعالى: ﴿وَأَضَلُّ سَبِيلًا ۝٧٢﴾ منه في الدنيا؛ لزوالِ الاستعداد، وعدمِ إمكانِ تداركِ ما فات. وهذا بعينه هو الذي أُوتي كتابه بشِماله، بدلالة حالِ ما سبق من الفريق المقابلِ له. ولعل العُدولَ إلى هذا العنوانِ للإيذان بالعلَّة الموجبةِ، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [الواقعة:٩٢] بعد قولِه سبحانه: ﴿وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَـٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٩٠﴾ وللرمز إلى عِلَّة حالِ الفريقِ الأوَّل، وفي ذلك ما هو من قَبيل الاحتباك، حيث ذكر في أحدِ الجانبَين المسبَّبَ وفي الآخَر السبب، ودلَّ بالمذكور في كلٍّ منهما على المتروكِ في الآخَر، تعويلاً على شهادةِ العقل.

وجعله ابنُ المنير[1] مقابلاً للقسم الأوَّل، على معنى: فمَن أُوتي كتابَه بيمينه فهو الذي يتبصَّره ويقرؤه، ومن كان في الدُّنيا أعمى غيرَ متبصِّر في نفسه، ولا ناظرٍ في معاده، فهو في الآخرة كذلك غيرُ متبصِّرٍ في كتابه، بل أعمى عنه، أو أشدُّ عمًى ممَّا كان في الدُّنيا، على اختلافِ التأويلين.

وهو خلافُ الظاهر، ويُشعر أيضاً بأنَّ مَن كان في الدُّنيا أعمى عن السُّلوك في طريق نجاتِه، لا يقرأ في الآخرة كتابَه. وهو خلافُ المصرَّح به في الآياتِ والأحاديث. نعم فرِّق بين القراءتين، ولعل الآيةَ تُشعر بالفرق وإنْ لم تقرِّر المقابلةَ بما ذُكر.

---

(١) في الانتصاف ٢/ ٤٦٠.

هذا وعن أبي مسلم تفسيرُ «أعمى» الثاني بأعمَى العينِ ولا تجوُّز، أي: مَن كان في الدُّنيا أعمى القلب، فهو في الآخرةِ أعمَى العين، أي: يُحشَر كذلك عقوبةً له على ضلالتِه في الدنيا، وهو كقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: ١٢٤] الآية، وتأوَّل ﴿فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢] بالعِلم والمعرفة.

وعنه أيضاً تجويزُ أنْ يكونَ العمَى عبارةً عمَّا يَلحقه من الغمِّ المفرِط، كأنَّه قيل: مَن كان في الدُّنيا ضالًّا فهو في الآخرةِ مغمومٌ جدًّا، فإنَّ مَن لا يرى إلَّا ما يسوءُه والأعمى سواءٌ، وهذا كما يقال: فلانٌ سخينُ العين. وهو كما ترى.

وقيل: إنَّ «هذه» إشارةٌ إلى النِّعم المذكورةِ قبلُ، على معنى: مَن كان أعمَى غيرَ متبصِّر في هذه النِّعمِ وقد عايَنَها، فهو في شأن الآخرةِ التي لم يعاينْها أعمَى وأضلُّ سبيلاً. واستند في ذلك إلى ما أخرجه الفريابيُّ وابنُ أبي حاتمٍ عن عِكرمةَ قال: جاء نفرٌ من أهل اليمنِ إلى ابن عبَّاس، فسأله رجلٌ منهم: أرأيتَ قولَه تعالى: «ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى» فقال ابنُ عباس: لم تَصِل المسألةَ، اقرأ ما قبلَها: «هو الذي يزجي لكم الفلك في البحر» حتَّى بلغ «وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً» ثم قال: مَن كان أعمَى عن هذه النِّعم التي قد رأى وعايَن، فهو في أمر الآخرةِ التي لم يَرَ ولم يعاينْ أعمى وأضلُّ سبيلاً[١].

وفي روايةٍ أخرى أَخرجها عنه ابنُ أبي حاتمٍ وأبو الشيخِ في «العظمة»[٢] من طريق الضحَّاك أنَّه قال في الآية: يقول تعالى: مَن كان في الدُّنيا أعمى عمَّا رأى من قدرتي من خلق السماءِ والأرضِ والجبالِ والبحارِ والناس والدوابِّ وأشباهِ هذا، فهو عمَّا وصفتُ له في الآخرة أعمى وأضلُّ سبيلاً، يقول سبحانه: أبعدُ حجَّة. وروى أبو الشَّيخ عن قتادةَ نحوَه[٣].

ولا يخفَى أنَّ كلا التأويلَين بعيدٌ جدًّا، وإن كان الثاني دون الأوَّل في البُعد، ولا أظنُّ الحَبرَ يقول ذلك، واللهُ تعالى أعلم.

❀ ❀ ❀

---

(١) الدر المنثور ٤/ ١٩٤.

(٢) برقم (٢٦)، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ١٩٤.

(٣) العظمة (٦٩).

ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ قالت الوجودية من الصُّوفية: إنَّه تعالى سبق قضاؤه ألَّا يُعبَد سواه، فكلُّ عابدٍ إنَّما يعبد الله سبحانه من حيث يدري ومن حيث لا يدري، فإنَّه جلَّ شأنه الأولُ والآخِرُ والظاهرُ والباطن، والأعيانُ الثابتة ما شمَّت رائحةَ الوجود، ولا تشَمُّه أبداً. وممَّا ينسبونه إلى زينِ العابدين ﷺ ويزعمون أنَّه مشيرٌ إلى مدَّعاهم قولُه:

إنِّي لأَكتم مِن علمي جواهرَهُ ... كيلا يرى الحقَّ ذو جهلٍ فيفتتنا
وقد تقدَّم في هذا أبو حسنٍ ... إلى الحسينِ وأوصَى قبله الحسنا
فرُبَّ جوهرِ علمٍ لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممَّن يعبد الوثنا
ولاستحلَّ رجالٌ مسلمون دمي ... يرون أقبحَ ما يأتونه حَسَنا

قالوا: إنَّه ﷺ عنَى بهذا الجوهرِ الذي لو باح به لَقيل له: أنت ممَّن يعبد الوثن: علمَ الوحدة؛ إذ منه يُعلم أنَّ الوثنَ - وكذا غيرُه - مَظهرٌ له جلَّ وعلا، وليس في الدَّار غيرُه ديَّار.

وقد مرَّ عن قُربٍ ما نُقل عن الحلَّاج، ومثلُه كثيرٌ للشيخ الأكبر قدِّس سرُّه ولغيرِه عرباً وعجماً، وهو عفا اللهُ تعالى عنه قد فتح باباً في هذا المطلبِ لا يُسدُّ إلى أن يأتيَ أمرُ اللهِ عزَّ وجلّ، وكأنَّه أُوصي إليه بأن يبوحَ وينثرَ هاتيك الجواهر، بين الأَصاغرِ والأكابر، كما أُوصي إلى الحسنين بأنْ يكتما من ذلك ما عَلِما.

وفي بعض كتبِهِ قدِّس سرُّه ما هو صريحٌ في أنَّه مأمور، فإنْ صحَّ ذلك فهو معذور. وأنا لا أَرى عُذراً لمن يقفو أثرَه في المقال، مع مباينتِه له في الحال، فإنَّ هذا المطلبَ أجلُّ من أن يحصُلَ لغريق الشهوات، وأسيرِ المألوفات، ورهينِ العادات، وللهِ تعالى دَرُّ مَن قال:

تقول نساءُ الحيِّ تطمع أن ترى ... محاسنَ ليلى مُتْ بداء المَطامعِ
وكيف ترى ليلى بعينٍ ترى بها ... سواها وما طهَّرتَها بالمدامعِ
وتطمعُ منها بالحديث وقد جَرَى ... حديثُ سواها في خروقِ المسامعِ[1]

---

(١) الأبيات في وفيات الأعيان ٤/ ٣٥٤-٣٥٥ منسوبةً ليزيد بن معاوية، وهي في الكشكول ٢/ ٢٣٠ منسوبة لمجنون ليلى.

ولا يخفَى أنَّه على تأويل الصوفيةِ هذه الآيةَ لا يكون قولُه تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ داخلاً فيما قضى؛ إذ لا يسعهم أن يقولوا: إنَّ كلَّ أحدٍ محسنٌ بوالديه مِن حيث يدري ومِن حيث لا.

ويُفهَم من كلام بعضِ المتصوِّفة أنَّ هذا إيصاءٌ بالإحسانِ إلى الشيخ أيضاً، وعليه فيحتمل أن يكونَ تثنيةُ الوالدَين كما في قولهم: القلمُ أحدُ اللِّسانين.

﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ قيل: ذو القربى إشارةٌ إلى الرُّوح؛ لأنَّها كانت قبلُ في القربةِ والمشاهدة، ثم هبطت حيثُ هبطت، والمسكينُ إشارةٌ إلى العقل؛ لأنَّه عاجزٌ عن تحصيل العلمِ بحقيقة ربِّه سبحانه، وابنُ السبيلِ إشارةٌ إلى القلب؛ لأنه يتقلَّب في سُبُل السلوكِ إلى مَلِك الملوك، وحقُّ الروحِ المشاهدة، والعقلِ الفكرُ، والقلبِ الذِّكر.

وقيل: الأوَّل إشارةٌ إلى إخوان المعرفةِ الذين وصلوا معاليَ المقامات، وحقُّهم ذِكرُ ما يزيد تمكينَهم، والثاني إشارةٌ إلى العاشقين الذين سَكَّنهم عشقُ مولاهم عن طلبِ ما سواه، وحقُّهم ذِكرُ ما يَزيد عشقَهم، والثالثُ إشارةٌ إلى السَّالكين سُبُلَ الطلب، الممتطين نجائبَ الهِمَّة، وحقُّهم ذكرُ ما يزيد رغبتَهم ويهوِّن مشقَّتَهم.

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ فيه إشارةٌ للمشايخ كيف يكونون مع المريدين، أي: لا تبخلْ على المريد بنشر فضائلِ المعرفة وحقائقِ القُربة، ولا تذكر شيئاً لا يتحمَّلُه فيَهلِكَ، وكن بينَ بين.

﴿وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ﴾ الذي أُخذ منكم قبلَ خلقِ الأشباح، وهو أن توحِّدوه تعالى ولا تُشركوا به شيئاً.

وقال يحيى بنُ معاذ: لربِّك عليك عهودٌ ظاهراً وباطناً، فعَهد على الأسرار ألَّا تشاهدَ سواه جلَّ جلالُه، وعَهد على الرُّوح ألَّا تفارقَ مقامَ القُربة، وعَهد على القلب ألَّا يفارقَ الخوف، وعَهد على النفس ألَّا تتركَ شيئاً من الفرائض، وعَهد على الجوارح أن تلازمَ الأدبَ وتتركَ المخالفات.

﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ﴾ قيل: فيه إشارةٌ للمشايخ أيضاً ألَّا ينقُصوا المستعدِّين ما يقتضيه استعدادُهم من الفيوضاتِ القلبية، وفي قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ

﴿ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ إشارةٌ لهم أن يَعرِضوا أعمالَ المريدين القلبيةَ والقالَبيةَ على الشَّريعة، فهي القِسطاسُ المستقيم، وكِفَّتاها الحظرُ والإباحة.

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ الآيةَ، فيه إشارةٌ إلى بعض ما يَلزم السالكَ من التثبُّت والاحتياطِ والكفُّ عن الدَّعاوي العاطلة.

﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ﴾ الآية، وقد علمت ما عند الصوفيةِ في تسبيح الأشياءِ من أنَّه قاليّ، إلَّا أنَّه لا يسمعه إلَّا مَن فاز بقُرب النوافلِ أو مَن أشرق عليه شيءٌ من أنواره، كالذين سمعوا تسبيحَ الحصى في مجلسِ سيِّد الكاملين ﷺ، والتسبيحُ الحاليُّ مما لا يُنكره أحدٌ من المسلمين، وقرَّره بعضُ الصوفيةِ بأنَّ لكلِّ شيءٍ خاصِّيةً ليست لغيره، وكما لا يخصُّه دون ما عداه فهو يشتاقه ويطلبُه إذا لم يكن حاصلاً له، ويحفظه ويحبُّه إذا حصل، فهو بإظهار خاصِّيته ينزِّه اللهَ تعالى من الشَّريك، وإلَّا لم يكن متوحِّداً فيها، فلسانُ حالِه يقول: أوحِّده على ما وحَّدني، وبطلب كمالِه ينزِّهه سبحانه عن صفاتِ النَّقص، كأنَّه يقول: يا كاملُ كمِّلني، وبإظهار كمالِه كأنَّه يقول: كمَّلني الكاملُ المكمِّل، وعلى هذا القياسُ، وحينئذٍ يقال: تسبِّحه السماواتُ بالكمال والتأثيرِ والرُّبوبية، وبأنه كلَّ يومٍ هو في شأن، ونحوِ ذلك، والأرضُ بالخلَّاقية والرزَّاقية والرَّحمةِ إلى غير ذلك، والملائكةُ بالعلم والقدرةِ والتجرُّد عن المادَّة، على القول بأنَّهم أرواحٌ مجرَّدة، وهكذا.

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ من الجهلِ وعَمَى القلب، فلا يرون حقيقتَك القُدسية، ولا يُدركون منك إلَّا الصورةَ البشرية، وإنَّما خصَّ ذلك بوقت قراءةِ القرآنِ مع أنَّهم في كلِّ وقتٍ هم أَجهلُ الخلقِ به ﷺ؛ لأنَّ في ذلك الوقتِ يظهر إشراقُ أنوارِ الصفاتِ عليه عليه الصلاة والسلام، فإذا كانوا محجوبين إذ ذاك، كانوا في غيرِه من الأوقاتِ أحجبَ وأَحجب.

﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ من الغِشاوات الطبيعيةِ والهيئاتِ البدنية ﴿أَن يَفْقَهُوهُ﴾ فإنَّ القرآنَ كلامُه تعالى، وهو أحدُ صفاته، وإذا لم يعرفوا نبيَّه ﷺ لم يعرفوه عزَّ وجلّ، وإذا لم يعرفوه سبحانَه لم يعرفوا صفاتِه تعالى، فلم يعرفوا كلامَه سبحانه ﴿وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ لرسوخ أوساخِ التعلُّقات فيها يمنعهم عن سماعِ القراءة، وهذا ناشئٌ من جهلهم بأفعالِه تعالى.

﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُورًا﴾ لتشتُّت أهوائهم وتفرُّقِ همِّهم في عبادة آلهتِهم المتنوِّعة، فلا تُناسب الوحدةُ بواطنهم.

﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ للقيامِ من القبور ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِۦ﴾ حامدين له تعالى مجدُه بلسان القالِ أو بلسانِ الحال، حيث أَظهر فيكم الحياةَ بعد الموتِ ونحوَ ذلك. ﴿وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ﴾ في القبورِ أو في الدُّنيا ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ لذُهولكم عن ذلك الزَّمان، أو لاستقصاركم الدُّنيا بالنِّسبة إلى الآخرة.

﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِن يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ﴾ فيه إِشارةٌ إلى أنَّ المشيئةَ تابعةٌ للعلم، فمَن عَلِمَ سبحانه أهليَّتَه للرَّحمة، شاءَ تعالى رحمتَه فرَحِمه، ومَن عَلِمَ جلَّ وعلا أهليَّته للعذاب، شاء عذابَه فعذَّبه. ولا يخفَى ما في تقديم شِقِّ مشيئةِ الرَّحمة من تقويةِ الأمل.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ﴾ أي: يدعونهم الكفارُ ويعبدونهم ﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ أي: يطلب الأقربُ منهم الوسيلةَ إلى الله تعالى، فكيف بغير الأقرب؟

والوسيلةُ في الأصل الواسطةُ التي يتوسَّل ويتقرَّب بها إلى الشيء، وهي هنا الطاعةُ كما تقدَّم. وقيل: هي كرمُه تعالى القديم، وإحسانُه عزَّ وجلَّ العميم. وقيل: هي الشفاعةُ يومَ القيامة.

ولمَّا كان مقامُ الوسيلةِ بهذا المعنى خاصًّا بنبيِّنا ﷺ، أطلقوا الوسيلةَ عليه عليه الصلاة والسلام، وفسَّرها بذلك هنا بعضُ الصُّوفية. فكلُّ مَن عُبد مِن دون اللهِ تعالى من عيسى وعُزَير والملائكةِ عليهم السلام وسيلتُهم إلى اللهِ تعالى نبيُّنا ﷺ، بل هو عليه الصلاة والسلام وسيلةُ سائرِ الموجودات، والواسطةُ بينهم وبين اللهِ تعالى في إفاضته سبحانه الوجودَ، وكذا سائرُ ما أُفيض عليهم، وأحظَى الخلقِ بوساطته الأنبياءُ عليهم السلام، فإنَّهم أشعةُ أنوارِه، وعكوساتُ آثارِه، وهو النورُ الحقّ، والنبيُّ المطلق، وكان نبيًّا وآدمُ بين الماءِ والطين[1]، وقد تلقَّى الأنبياءُ منه من وراء حجابِ الأَرحامِ والأَصلاب، وظهروا إذ كان محتجباً ظهورَ الكواكبِ في

(١) لفظه في كتب الحديث: «وآدم بين الروح والجسد» وينظر ما سلف ٨/ ١٤٠.

الليل، فلمَّا بزغت شمسُ النبوَّة المطلقةِ من أُفق الظُّهور، غابوا ونُسخت أحكامُهم، على نحو غيبوبةِ الكواكبِ وانمحاقِ أنوارها وأضوائها عند طلوع الشمسِ من تحت الحجاب، منخلعةً عن الجلباب.

﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ لِعلمهم بجماله وجلاله. والرجاءُ والخوفُ جناحا مَن يطيرُ إلى حضرة القُدس، وروضةِ الأُنس، ومَن عطَّل أحدَهما تعطَّل عن الطيران.

﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ إلى قولِه سبحانه: ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾ فيه إشارةٌ إلى اختلاف مراتبِ تمكُّن الشيطانِ من إغواء بني آدم، فمن كان منهم ضعيفَ الاستعداد، استفزَّه واستخفَّه بصوته، فأغواه بوسوسةٍ وهمس، بل هاجسةٍ ولَمَّة، ومن كان قويَّ الاستعداد، فإنْ كان خالصاً عن شوائبِ الغيرية، أو عن شوائب الصفاتِ النفسانية، لم يتمكَّن من إغوائه، وهذا هو المرادُ بقولِه تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌۚ﴾ وإنْ لم يكن خالصاً، فإنْ كان منغمساً في الشواغل الحِسِّية، منهمكاً في الأمور الدُّنيوية، شاركه في أمواله وأولادِه، وحرَّضه على إشراكهم بالله تعالى في المحبَّة، وسوَّل له التمتُّع والتكاثرَ والتفاخرَ بهم، ومنَّاه الأمانيَ الكاذبة، وزيَّن له الآمالَ الفارغة، وإنْ لم ينغمس، فإن كان عالماً بتسويلاته، أجلبَ عليه بخَيله ورَجِله، أي: مَكَرَ بأنواع الحِيلَ، وكاده بصنوفِ الفتن، وأفتاه بأنَّ تحصيل أنواعِ الحُطام والملاذِّ من جملة مصالحِ المعاش، وغرَّه بعلمه، وحمله على الإعجاب به، وأمثالِ ذلك، حتى أضلَّه على علم، وإن لم يكن عالماً بل كان عابداً متنسِّكاً، أغواه بالوعد، وغرَّه برؤية الطاعةِ وتزكيةِ النفس.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ الآية. قيل: كرَّمهم تعالى بأنْ خلَق أباهم آدمَ على صورة الرَّحمن[1]، وجعل لهم ذلك بحكم الوراثةِ وأنَّ الولد سرُّ أبيه، وفضَّلهم على الكثير بأنْ جعل لهم من النِّعم ما يستغرق العدّ. وجوِّز أن يقال: تكريمُهم بأن بسط موائدَ الإنعام لهم وجعل مَن عداهم طُفيليًّا، وتفضيلُهم بما ذُكر في التكريم أولاً. وفيه احتمالاتٌ أُخَر.

---

(١) إشارة إلى حديث سلف ٢/ ٩١.

﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ أي: نناديهم بنِسبتهم إلى مَن كانوا يقتدون به في الدُّنيا؛ لأنَّه المستعلي محبَّتُهم إياه على سائر محبَّاتهم ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ أي: من جهة العقلِ الذي هو أقوى جانبَيه ﴿فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ﴾ ويأخذون أجورَ أعمالِهم المكتوبةِ فيه ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧١﴾﴾ أدنى شيءٍ حقيرٍ من ذلك ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ﴾ عن الاهتداء إلى الحقِّ ﴿فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾ أيضاً ﴿وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾ لبطلان الكسبِ هناك، وهذا الذي يؤتَى كتابَه بشِماله، أي: من جهة النفسِ التي هي أضعفُ جانبَيه، إلَّا أنَّه عبَّر عنه بما ذكر لِمَا قدَّمنا، واللهُ تعالى هو الهادي إلى سواءِ السبيل.

❋ ❋ ❋

ثم إنَّه عزَّ وجلَّ لـمَّا عدَّد نعمَه على بني آدم، ثم ذكر حالَهم في الآخرة وانقسامَهم إلى قسمَين: سعداء وأشقياء، أتْبع ذلك بذِكر بعضِ مساوي بعضِ الأشقياءِ في الدنيا، من المكرِ والخِداع والتلبيسِ على سيِّد أهل السَّعادةِ المقطوعِ له بالعِصمة ﷺ. وفي ذلك إشارةٌ إلى أنَّهم داخلون فيمن عَمِيَ عن الاهتداء في الدُّنيا دخولاً أوليًّا، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾ قيل: نَزَلَت في ثَقيف، قالوا للنبيِّ ﷺ: لا ندخلُ في أمرك حتى تُعطيَنا خصالاً نفتخر بها على العرب: لا نُعشَر ولا نُحشَر، ولا نُجَبِّي في الصلاة، وكلُّ ربًا لنا فهو لنا، وكلُّ ربًا علينا فهو موضوعٌ عنا، وأن تمتِّعَنا باللَّات سَنَة، وأن تحرِّمَ وادِيَنا وَجًّا كما حرَّمت مكة، فإنْ قالت العرب: لم فعلتَ ذلك؟ فقل: إنَّ اللهَ تعالى أمرني. وروى ذلك الثعلبيُّ عن ابن عباسٍ ولم يذكرْ له سنداً، وقال العراقيُّ فيه: إنَّا لم نجده في كتبِ الحديث. ونقله الزمخشريُّ بزيادة[١].

ونقل غيرُه أنَّهم طلبوا ثلاثَ خصال: عدم التجبيةِ في الصلاة، وكسر أصنامِهم بأيديهم، وتمتيعهم باللَّات سَنَةً من غيرِ أن يعبُدوها، بل ليأخذوا ما يُهدَى لها،

(١) الكشاف ٢/ ٤٦٠، وقوله: لا نُعشر، هو أخذ العشر، وقوله: ولا نحشر، أي: لا نبعث ونساق إلى غزاةٍ وجهاد، ونجبِّي بضم النون وفتح الجيم وكسر الباء الموحدة، والياء آخر الحروف، من التجبية وهي وضع اليدين على الركبتين أو على الأرض أو الانكباب على الوجه، والمراد: لا نصلي. انظر حاشية الخفاجي ٦/ ٥١.

فقال ﷺ: «لا خيرَ في دينٍ لا ركوعَ فيه ولا سجود. وأمَّا كسرُ أصنامِكم بأيديكم فذلك لكم. وأمَّا الطاغيةُ اللات، فإني غيرُ ممتِّعكم بها» وقام رسولُ اللهِ ﷺ، فقال عمرُ بن الخطَّاب رضي الله عنه: ما بالُكم آذيتم رسولَ اللهِ عليه الصلاة والسلام، وإنَّه لا يدعُ الأصنامَ في أرض العرب، فما زالوا به حتى أنزل اللهُ تعالى الآية.

وأخرج ابنُ إسحاقَ وابنُ مردويه وغيرُهما عنه رضي الله عنه أنَّ أُميةَ بن خَلَف وأبا جهل ورجالاً من قريشٍ أتَوا رسولَ اللهِ ﷺ فقالوا: تعال فتمسَّحْ بآلهتنا وندخلُ معك في دينك، وكان رسولُ الله ﷺ يشتدُّ عليه فراقُ قومه، ويحبُّ إسلامَهم، فرقَّ لهم، فأنزل اللهُ تعالى هذه الآيةَ إلى قولِه سبحانه: ﴿نَصِيرًا﴾[1].

وأخرج ابنُ مردويه من طريق الكلبيِّ، عن باذان، عن جابر بنِ عبدِ الله مثلَه[2].

وأخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن جُبَير بن نُفَير أنَّ قريشاً أتَوا النبيَّ ﷺ فقالوا له: إنْ كنتَ أُرسلتَ إلينا، فاطرُد الذين اتَّبعوك من سقَّاط الناسِ ومواليهم لنكونَ نحن أصحابَك، فنزلت[3].

وقيل: إنَّهم قالوا له عليه الصلاة والسلام: اِجعلْ لنا آيةَ رحمةٍ آيةَ عذاب، وآيةَ عذابٍ آيةَ رحمةٍ حتى نؤمنَ بك، فنزلت.

وفي ذلك رواياتٌ أُخَرُ مختلفةٌ أيضاً، وفي بعضها مالا يصحُّ نسبتهُ إلى الرَّسول ﷺ ولا يكاد يؤوَّل، وذلك يدلُّ على الوضع، والتفسيرُ لا يتوقَّف على شيءٍ من ذلك.

وأيًّا ما كان، فضميرُ الجمعِ للكفار، وهم إمَّا ثقيفٌ أو قريش، و«إنْ» مخفَّفة من المثقَّلة، واسمُها ضميرُ شأنٍ مقدَّر، واللامُ هي الفارقةُ بين المخفَّفة وغيرِها، أي: إنَّ الشأن قاربوا في ظنِّهم أنْ يوقعوك في الفتنة صارِفيكَ ﴿عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ

---

(١) الإتقان ١/ ١٠٤، وفي إسناده محمد بن أبي محمد، قال الذهبي في الميزان ٤/ ٢٦: لا يُعرف. وذكره ابن الجوزي في زاد السير ٥/ ٢٦ وقال: هذا باطل، لا يجوز أن يُظنَّ برسول الله ﷺ، وهو محال في حقِّه وفي حق الصحابة أنهم رووا ذلك عنه.

(٢) الدر المنثور ٤/ ١٩٤، والكلبي متروك.

(٣) الدر المنثور ٤/ ١٩٤.

﴿إِلَيْكَ﴾ من الأوامر والنَّواهي والوعدِ والوعيدِ ﴿لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ﴾ لتتقوَّل علينا غيرَ الذي أَوحيناه إليك ممَّا اقترح عليك ثقيفٌ من تحريم وَجٍّ مثلاً، أو قريشٌ مِن جعل آيةِ الرحمةِ آيةَ عذابٍ وبالعكس.

وقيل: المعنى: لتحلَّ محلَّ المفتري علينا؛ لأنَّك إن اتَّبعت أهواءهم أوهمتَ أنَّك تفعل ذلك عن وحينا؛ لأنَّك رسولُنا، فكنتَ كالمفتري.

﴿وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾﴾ أي: لو فعلتَ لَيتخذُنَّك صديقاً لهم. وكأنَّ المراد: ليكونَنَّ بينك وبينهم مخالَّةٌ وصداقة، وهم أعداءُ اللهِ تعالى، مخالَّتهم تقتضي الانقطاعَ عن ولايته عزَّ وجلَّ، كما قيل:

إذا صافى صديقُك من تعادي فقد عاداك وانقطع الكلامُ[1]

وقيل: الخليلُ هذا من الخَلَّة، بمعنى الحاجة، أي: لاتَّخذوك فقيراً محتاجاً إليهم. وهو كما ترى.

﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَـٰكَ﴾ أي: لولا تثبيتُنا إيَّاك على ما أنت عليه من الحقِّ بعِصمتنا لك ﴿لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾﴾ من الرُّكون الذي هو أدنى الميل، وأصلُه الميلُ إلى ركن، وذكروا أنَّه إذا أُطلق يقع على أدنَى الميل، ونصبُ «شيئاً» على المصدرية، أي: لولا ذلك لَقاربتَ أن تميلَ إليهم شيئاً يسيراً من الميلِ اليسير؛ لقوَّة خَدعِهم وشدَّة احتيالهم، لكن أَدركتك العصمةُ فمنعتك من أن تقرُبَ أدنَى الأدنى من المَيل إليهم، فضلاً عن نفس الميلِ إليهم.

وهذا صريحٌ في أنَّه ﷺ لم يهمَّ بإجابتهم ولم يكد، وبه يُرَدُّ على مَن زعم أنَّه عليه الصلاة والسلام همَّ فمنعه نزولُ الآية، وكأنه غرَّه ظواهرُ بعضِ الرِّوايات في بيان سببِ النزول، ك: رقَّ، في رواية ابن إسحاقَ ومَن معه عن الحَبر. ولا يخفَى أنَّ في قوله سبحانه: «إليهم» دون «إلى إجابتهم» ما يقوِّي الدَّلالة على أنَّه عليه الصلاة والسلام بمَعزلٍ عن الإجابة في أقصَى الغايات.

وهذا الذي ذُكر في معنى الآيةِ هو الظاهرُ المتبادرُ للأفهام، وذهب ابن الأنباريِّ إلى أنَّ المعنى: لقد كادوا أن يُخبروا عنك أنك ركنتَ إليهم، ونُسب

(١) سلف ٨/ ٧٤.

فِعلُهم إليه عليه الصلاة والسلام مجازاً واتِّساعاً، كما تقول للرجل: كدتَ تقتلُ نفسَك، أي: كاد الناسُ يقتلونك بسببِ ما فعلت. وهو من الإلغاز المستغنَى عنه.

واستُدلَّ بالآية على أنَّ العصمةَ بتوفيق اللهِ تعالى وعنايتِه.

وقرأ قتادةُ وابنُ أبي إسحاقَ وابن مصرِّف: «تَرْكُن» بضمِّ الكافِ[1] مضارعُ رَكَنَ بفتحها، وهو على قراءة الجمهورِ مضارعُ رَكِنَ بكسر الكاف، وقيل: بفتحها أيضاً، وجُعِلَ ذلك من تداخل اللُّغتَين.

﴿إِذًا﴾ أي: لو قاربتَ أن تركنَ إليهم أدنَى رَكنة ﴿لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ﴾ أي: مضاعَفَ الحياة، وهو صفةُ محذوف، والإضافةُ على معنى في، أو للملابسة، أي: عذاباً مضاعفاً في الحياة، والمرادُ بها الحياةُ الدنيا؛ لأنَّه المتبادر عند إطلاق لفظِها، وكذا يقال في قولِه تعالى: ﴿وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ﴾ أي: وعذاباً ضِعفاً في الممات. والمرادُ به ما يشمل العذابَ في القبر وبعدَ البعث.

واستسهل بعضُ المحقِّقين أن يكونَ التقديرُ من أوَّل الأمر: لأذقناك ضعفَ عذابِ الحياة وضعفَ عذابِ الممات، وتكون الإضافةُ لامية، والقرينةُ على تقديرِ العذاب «لأذقناك» والمعنى: لو قاربتَ ما ذكرنا، لَنضاعفنَّ لك العذابَ المعجَّل للعصاة في الحياة الدنيا والعذابَ المؤجَّلَ لهم بعد الموت.

وقيل: المرادُ بالحياة حياةُ الآخرة، وبعذاب الممات ما يكونُ في القبر، وأمرُ الإضافةِ والتقديرِ على حاله، والمعنى: لو قاربتَ لنضاعفنَّ لك عذابَ القبرِ وعذابَ يومِ القيامة المدَّخرَين للعصاة.

وفي هذه الشرطيةِ إجلالٌ عظيم بمكان رسولِ الله ﷺ، وتنبيهٌ على أنَّ الأقربَ أشدُّ خطراً، وذلك أنَّه أُوعد بضعف العذابِ على مقاربة أدنَى رُكون، وقد وُضع عنَّا الركون ما لم يصدِّقه العمل. ونظيرُ ذلك مِن وجهِ ما جاءَ في نسائه عليه الصلاة والسلام من قولِه تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠] وذُكر في وجه مضاعفةِ جزاءِ خطأ الخطيرِ أنَّه يكون

(١) البحر المحيط ٦/ ٦٥.

سبباً لارتكاب غيرِه مثلَه والاحتجاجِ به، فكأنَّه سنَّ ذلك، وقد جاء: «ومَن سنَّ سيئةً، فعليه وزرُها ووِزرُ مَن عمل بها إلى يومِ القيامة»(١) وعلى هذا يضاعَف عذابُ الخطيرِ في خطئه أضعافاً مضاعفة، ولا يَلزم من إثبات الضِّعف الواحدِ نفيُ الضعفِ المتعدِّد.

وقيل: الضِّعف من أسماءِ العذاب، وأَنشدوا على ذلك قولَه:

لِمقتلِ مالكٍ إذ بانَ مني   أبيتُ الليلَ في ضعفٍ أليمِ(٢)

وذكر بعضُهم أنَّ الضعفَ ليس من أسماءِ العذاب وضعاً، لكن يعبَّر به عنه لكثرة وصف العذابِ به، كما في قولِه تعالى: ﴿عَذَابًا ضِعْفًا﴾ [الأعراف: ٣٨] وزعم أنَّ ذلك مرادُ القائل، واللهُ تعالى أعلم.

واللام في «لأذقناك» و«لاتخذوك» لامُ القَسَم على ما نصَّ عليه الحوفي، والماضي في الموضعَين واقعٌ موقعَ المضارعِ الدالِّ عليه اللامُ والنون، على ما نصَّ عليه أبو حيَّان(٣) وأشرنا إليه فيما سبق.

﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ۝٧٥﴾ يدفع العذابَ أو يرفعه عنك، رُوي عن قتادةَ أنَّه لمَّا نزل قولُه تعالى: «وإن كادوا» إلى هنا، قال ﷺ: «اللهمَّ لا تكِلني إلى نفسي طرفةَ عين» وينبغي للمؤمن إذا تلا هذه الآيةَ أن يجثوَ عندها ويتدبَّرها، وأن يستشعرَ الخشيةَ وازديادَ التصلُّب في دين اللهِ تعالى، ويقولَ كما قال النبيُّ ﷺ.

﴿وَإِن كَادُوا۟﴾ أي: أهلُ مكة، كما رُوي عن ابن عباسٍ وقتادةَ وغيرِهما ﴿لَيَسْتَفِزُّونَكَ﴾ ليزعجونك ويستخفُّونك بعداوتهم ومكرِهم ﴿مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ أي: الأرضِ التي أنت فيها، وهي أرضُ مكَّة ﴿لِيُخْرِجُوكَ﴾ أي: ليتسبَّبوا إلى خروجك ﴿مِنْهَا﴾.

وكان هذا الاستفزازُ بما فعلوا مِن حَصْره ﷺ في الشِّعب والتضييقِ عليه عليه

---

(١) أخرجه أحمد (١٩١٥٦!)، ومسلم (١٠١٧) من حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه، وسلف ١٤/ ٧٨.

(٢) النكت والعيون للماوردي ٣/ ٢٦٠، ومجمع البيان ١٥/ ٨٢ دون نسبة.

(٣) في البحر ٦/ ٦٥.

الصلاة والسلام، ووقع ذلك بعد نزولِ الآيةِ كما في «البحر»[١] وصار سبباً لخروجه ﷺ مهاجراً.

﴿وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ﴾ أي: إن استفزُّوك فخرجتَ لا يبقَون ﴿خِلَٰفَكَ﴾ أي: بعدك، وبه قرأ عطاءُ بن أبي رباح[٢]، واستُحسن أنَّها تفسيرٌ لا قراءة؛ لمخالفتها سوادَ المصحف، وأنشدوا:

عفت الديارُ خلافَهم فكأنما ... بَسَطَ الشواطبُ بينهنَّ حصيرا[٣]

وقرأ أهلُ الحجاز وأبو بكرٍ وأبو عَمرٍو: «خَلْفَك» بغير ألف[٤]، والمعنى واحد، واللفظانِ في الأصلِ من الظروفِ المكانية، فتجوِّز فيهما واستُعملا للزمان. وقد اطَّرد إضافتُهما ـ كقبلُ وبعد ـ إلى أسماء الأعيانِ على حذف مضافٍ يدلُّ عليه ما قبلَه، أي: لا يلبثون خلفَ استفزازِك وخروجِك ﴿إِلَّا قَلِيلًا ۝٧٦﴾ أي: إلَّا زماناً قليلاً.

وجوِّز أن يكونَ التقدير: إلَّا لَبثاً قليلاً، والمعنيانِ متقاربان. واختير التقديرُ الأوَّل لأنَّ التوسُّع ـ أعني إقامةَ الوصفِ مُقامَ الموصوف ـ بالظروف أشبه.

وهذا وعيدٌ لهم بإهلاك مجموعِهم من حيث هو مجموعٌ بعد خروجِه ﷺ بقليل، وتحقَّق بإفناء البعضِ في بدر، لاسيَّما وقد كانوا صناديدَهم والرؤوس، وأنت تعرفُ أنَّ معظمَ الشيءِ يقام مُقامَ كلِّه. وكان الزمانُ القليل ـ على ما روى ابنُ أبي حاتمٍ عن السُّدِّي ـ ثمانيةَ عشر شهراً[٥].

ويجوز أن يفسَّرَ الإخراجُ بالإكراه على الخروج، والوعيدُ بإهلاك كلِّ واحدٍ منهم، أي: لو أخرجوك لاستؤصلوا على بَكرةِ أبيهم، لكن لم يقع المقدَّم لأنَّ الإكراهَ على الخروج مباشرةً، وقد خرج رسولُ اللهِ ﷺ مهاجراً بأمر ربِّه عزَّ وجلَّ،

---

(١) ٦/ ٦٦.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٦٦.

(٣) قائله الحارث بن خالد المخزومي كما في العين ٤/ ٢٦٦، واللسان (خلف). والشواطب: النساء اللاتي تشطب الجريد، أي: تشققه لتعمل منه الحصر. الصحاح (شطب).

(٤) التيسير ص١٤١، والنشر ٢/ ٣٠٨.

(٥) الدر المنثور ٤/ ١٩٥.

فلم يقع التالي، وهذا هو التفسيرُ المرويُّ عن مجاهد، قال: أرادت قريشٌ ذلك ولم تفعلْ؛ لأنَّه سبحانه أَراد استبقاءها وعدمَ استئصالها ليُسلِمَ منها ومن أَعقابها مَن يُسلم، فأَذِن لرسوله عليه الصلاة والسلام بالهجرة، فخرج بإذنه لا بإخراج قريشٍ وقهرِهم، والإخراجُ في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَتْكَ﴾ [محمد: ١٣] محمولٌ على المعنى الأول، وكذا في قولِ ورقة: ياليتني كنتُ جَذَعاً إذ يُخرجك قومُك، وقولِه عليه الصلاة والسلام: «أَوَ مخرجيَّ هم»[١]، فلم تتضمَّن الآيةُ وكذا الخبرُ إثباتَ إخراجٍ قلنا بنفيه هنا.

والقولُ بأنَّه يلزم على هذا التناقضُ بين هذه الآيةِ والآيةِ السابقة، بناءً على تفسير الإخراج فيها بالتسبُّب إلى الخروج؛ لأنَّ كاد تدلُّ على مقاربته لا حصولِه وهذه الآيةُ دلَّت على حصوله: مجابٌ عنه بأنَّ قصارى ما دلَّت عليه الآيةُ السابقة على التفسيرِ الأوَّل قُربُ حصولِ الاستفزازِ منهم ليتسبَّبوا به إلى خروجه ﷺ، وأنَّه لم يكن حاصلاً وقتَ نزولِ الآية، لا أنَّه لا يكون حاصلاً أبداً ليناقضَ حصولَه بعد.

وحكى الزجَّاج أنَّ استفزازَهم ما أَجمعوا عليه في دار النَّدوةِ من قتله ﷺ، والمرادُ من الأرض وجهُ البسيطةِ مطلقاً، وقال أبو حيَّان[٢]: المرادُ بها ـ على هذا ـ الدُّنيا.

وقيل: ضميرُ «كادوا» وما بعدَه لليهود، فقد أَخرج ابنُ أبي حاتمٍ، والبيهقيُّ في «الدلائل» وابنُ عساكر عن عبد الرحمنِ بن غَنْم قال: إنَّ اليهودَ أَتوا النبيَّ ﷺ فقالوا: إن كنتَ نبيًّا فالْحَقْ بالشام؛ فإنَّها أرضُ المحشرِ وأرضُ الأَنبياء، فصدَّق رسولُ اللهِ عليه الصلاة والسلام ما قالوا، فغزا غزوةَ تبوكٍ لا يريد إلَّا الشام، فلمَّا بلغ تبوكَ أَنزل اللهُ تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ﴾ إلى: ﴿تَحْوِيلًا ۝٧٧﴾ وأَمَره بالرُّجوع إلى المدينة، وقال: فيها مَحياك وفيها مماتُك ومنها تُبعَث[٣].

(١) أخرجه البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠) من حديث عائشة رضي الله عنها مطولاً.
(٢) في البحر ٦/ ٦٦، وعنه نقل المصنف قول الزجاج، وينظر معاني القرآن للزجاج ٣/ ٢٥٤.
(٣) دلائل النبوة ٥/ ٢٥٤، وتاريخ ابن عساكر ١/ ١٧٨، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ١٩٥.

وفي روايةٍ أنَّهم قالوا: يا أبا القاسم، إنَّ الشام أرضٌ مقدَّسة، وهي أرضُ الأنبياء، فلو خرجتَ إليها لآمنَّا بك، وقد علمنا أنَّك تخافُ الرُّوم، فإن كنتَ نبيًّا فاخرجْ إليها، فإنَّ اللهَ تعالى سيحميك كما حمَى غيرَك من الأنبياء، فخرج عليه الصلاة والسلام بسببِ قولِهم، وعسكر بذي الحُلَيفة وأقام ينتظر أصحابَه، فنزلت هذه الآية، فرجع ﷺ، ثم إنَّه عليه الصلاة والسلام قتل منهم بني قريظةَ وأجلَى بني النَّضير بقليل.

وتعقَّب بأنَّه ضعيفٌ لم يقع في سيرةٍ ولا كتابٍ يُعتَمد عليه، وذو الحليفةِ ليس في طريق الشامِ من المدينة، وكيفما كان يكون المراد من الأرضِ عليه المدينة، وقيل: أرضُ العرب. وكأنَّ مَن ذهب إلى أن هذه الآيةَ مدنيةٌ يستند إلى ما ذُكر من الرِّوايات، وقد صرَّح الخفاجيُّ[1] بأنَّ هذا المذهبَ غيرُ مرضيّ، واللهُ تعالى أعلم.

وقرأ عطاء: «لايُلَبَّثون» بضمِّ الياءِ وفتح اللامِ والباءِ مشدَّدة[2]. وقرأ يعقوبُ كذلك، إلَّا أنَّه كسر الباء[3]. وقرأ أُبَيٌّ: «وإذاً لا يلبثوا» بحذف النُّون[4]، وكذا في مصحفِ عبدِ الله[5].

وتوجيهُ الإثبات والحذفِ أنَّ النحويين عدُّوا من جملة شروطِ عمل إذن كونَها في أوَّل الجملة، فعلى قراءةِ الحذفِ تكون الجملةُ معطوفةً على جملة «ليستفزونك» وهي خبرُ كاد، فيكون الشرطُ منخرماً؛ لتوسُّطِها حينئذٍ في الكلام، لِكونِ ما بعدها خبرَ كاد كالمعطوفِ هو عليه، وعلى قراءة الإثباتِ تكون الجملةُ معطوفةً على جملةِ «وإن كادوا» فيتحقَّق الشرط، والعطفُ لا يضرُّ في ذلك.

ووجَّه أبو حيَّان الإهمالَ بأنَّ «لا يلبثون» جوابُ قَسَم محذوف، أي: واللهِ إن استفزُّوك فخرجتَ لا يلبثون، وقد توسَّطت «إذاً» بين القَسَم المقدَّر والفعل، فأُهملت. ثم قال: ويحتمل أن يكونَ «لا يلبثون» خبراً لمبتدأ محذوفٍ يدلُّ عليه

(١) في حاشيته ٦/ ٥٢.
(٢) القراءات الشاذة ص٧٧، والبحر ٦/ ٦٦.
(٣) البحر ٦/ ٦٦.
(٤) القراءات الشاذة ص٧٧، والبحر ٦/ ٦٦.
(٥) البحر ٦/ ٦٦.

المعنى، تقديره: وهم إذاً لا يلبثون، فتكون «إذاً» واقعةً بين المبتدأ وخبرِه، ولذلك ألغيت[١]. وكلا التوجيهَين ليس بوجيهٍ كما لا يخفَى.

﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا﴾ نصبٌ على المصدرية، أي: سننَّا سنَّةَ مَن إلخ، وهي ألَّا ندعَ أمَّةً تستفزُّ رسولَها لتُخرجَه من بين ظهرانَيها تلبثُ بعده إلَّا قليلاً. فالسُّنَّة لله عزَّ وجلَّ وأُضيفت للرُّسل عليهم السلام لأنَّها سُنَّت لأجلهم، ويدلُّ على ذلك قولُه سبحانه: ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴿٧٧﴾﴾ حيث أضاف السُّنَّةَ إليه تعالى.

وقال الفرَّاء[٢]: انتصب «سنة» على إسقاط الخافض، أي: كسنَّة؛ فلا يوقَفُ على قوله تعالى: «قليلاً» فالمرادُ تشبيهُ حالِه ﷺ بحال مَن قبله، لا تشبيهُ الفردِ بفردٍ من ذلك النوع.

وجوَّز أبو البقاءِ[٣] أن يكونَ مفعولاً به لفعلٍ محذوف، أي: اتَّبعْ سنَّةَ... إلخ، كما قال سبحانه: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]. والأنسب بما قبلُ ما قبل، وكأنَّه اعتبر الأوامرَ بَعد، وهو خلافُ ما عليه عامَّةُ المفسِّرين.

والتحويلُ التغيير، أي: لا تجد لِمَا أَجرينا به العادةَ تغييراً، أي: لا يغيِّره أحد.

والمرادُ من نفي الوِجدان هنا وفيما أشبهه نفيُ الوجود، ودليلُ نفي وجودِ مَن يغيِّر عادةَ اللهِ تعالى أَظهرُ من الشمس في رابعة النَّهار، وللإمام[٤] كلامٌ في هذا المقامِ لا يخلو عن بحث.

ثم إنَّه تعالى بعد أنْ ذكر كيدَ الكفارِ وسلَّى نبيَّه عليه الصلاة والسلام بما سلَّى، أَمره أن يُقبِلَ على شأنه من عبادة ربِّه تعالى شأنُه، ووعده بما يَغبطه عليه كلُّ الخلق، ويتضمَّن ذلك إرشادَه إلى ألَّا يَشغلَ قلبَه بهم. أو أنَّه سبحانه بعد أن قدَّم

---

(١) البحر ٦/ ٦٦.
(٢) في معاني القرآن ٢/ ١٢٩.
(٣) في الإملاء ٣/ ٤٩٤.
(٤) في التفسير الكبير ٢١/ ٢٤.

القولَ في الإلهيات والمعادِ والنبوَّات، أمر بأشرف العباداتِ بعد الإيمان، وهي الصَّلاة، فقال جلَّ وعلا: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أي: المفروضةَ ﴿لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ أي: لزوالها عن دائرة نصفِ النَّهار. وهو المرويُّ عن عمرَ بنِ الخطاب، وابنِه، وابن عباسٍ في رواية، وأنسٍ، وأبي بَرزةَ الأسلميّ، والحسن، والشعبيّ، وعطاءٍ، ومجاهد، ورواه الإماميةُ عن أبي جعفرٍ وأبي عبد اللهِ رضي الله عنهما وخلقٍ آخَرين.

وأخرج ابنُ جَرير، وإسحاقُ بن راهويه في «مسنده» وابنُ مردويه في «تفسيره» والبيهقيُّ في «المعرفة» عن أبي مسعودٍ عقبةَ بنِ عامر قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبريلُ عليه السلام لِدلوك الشمسِ حين زالت فصلَّى بي الظُّهر»[1].

وقيل: لغروبها. وهو المرويُّ عندنا عن عليٍّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه، وأخرجه ابنُ مردويه، والطبرانيّ، والحاكمُ وصحَّحه، وغيرُهم عن ابن مسعود[2]، وابنُ المنذر وغيرُه عن ابنِ مسعود[3]، ورُوي عن زيد بنِ أسلم، والنخعيّ، والضحَّاك، والسُّدِّي، وإليه ذهب الفرَّاء[4] وابن قتيبة[5]، وأنشد لذي الرُّمَّة:

مصابيحُ ليست باللَّواتي يقودها نجومٌ ولا بالآفلات الدوالكِ[6]

وأصلُ مادَّة (د ل ك) تدلُّ على الانتقال، ففي الزوال انتقالٌ من دائرة نصفِ النَّهار إلى ما يليها، وفي الغروبِ انتقالٌ من دائرة الأُفق إلى ما تحتها، وكذا في الدَّلك المعروفِ انتقالُ اليد من محلٍّ إلى آخر، بل كلُّ ما أوَّله دالٌ ولامٌ مع قطع النظرِ عن آخرِه يدلُّ على ذلك، كدَلَجَ بالجيم من الدُّلْجة، وهي سيرُ الليل، وكذا دَلَجَ بالدَّلو إذا مشى بها من رأس البئرِ للمصبّ، ودَلَح بالحاءِ المهمَلة إذا مشى مشياً متثاقلاً، ودَلَعَ بالعين المهملةِ إذا أخرج لسانَه، ودَلَفَ بالفاءِ إذا مشى مِشيةَ المقيَّد،

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٢٩ ومعرفة السنن والآثار (٢٣٤٤).
(٢) المعجم الكبير (٩١٢٧-٩١٣٨)، والمستدرك ٢/ ٣٦٣.
(٣) كذا في الأصل و(م)، ولعل الصواب: عن علي، وقد أخرجه ابن المنذر في الأوسط ٢/ ٣٢٣ عن علي وابن مسعود، وينظر الدر المنثور ٤/ ١٩٥.
(٤) في معاني القرآن ٢/ ١٢٩.
(٥) في تفسير غريب القرآن ص٢٥٩.
(٦) تتمة الديوان ٣/ ١٧٣٤.

وبالقاف إذا أخرج المائعَ من مقرِّه، ودَلِهَ إذا ذهب عقلُه، وفيه انتقالٌ معنويٌّ، إلى غير ذلك، وهذا المعنى يشملُ كلا المعنيَين السابقين وإنْ قيل: إنَّ الانتقالَ في الغروب أتمّ؛ لأنَّه انتقالٌ من مكانٍ إلى مكان، ومن ظهورٍ إلى خفاء، وليس في الزَّوال إلَّا الأوَّل.

وقيل: إنَّ الدُّلوك مصدرٌ مزيدٌ مأخوذٌ من المصدر المجرَّد، أعني الدلكَ المعروف، وهو أظهرُ في الزَّوال؛ لأنَّ مَن نظر إلى الشمسِ حينئذٍ يَدلُك عينَه، ويكون على هذا في دُلوك الشمسِ تجوُّز عن دلوك ناظرِها.

وقد يُستأنس في ترجيح القولِ الأوَّل مع ما سبق بأنَّ أولَ صلاةٍ صلَّاها النبيُّ ﷺ نهارَ ليلةِ الإسراءِ الظُّهر، وقد صحَّ أنَّ جبريلَ عليه السلام ابتدأ بها حين علَّم النبيَّ عليه الصلاة السلام كيفيةَ الصلاةِ في يومين[1].

وقال المبرِّد: دلوكُ الشمسِ من لَدُن زوالِها إلى غروبها، فالأمرُ بإقامة الصلاةِ لدُلوكها أمرٌ بصلاتين: الظُّهر والعصر، وعلى القولَين الآخَرين أمرٌ بصلاة واحدة: الظهر أو العصر.

واللامُ للتأقيت متعلِّقة بـ «أقم»، وهي بمعنى بَعد، كما في قول متمِّم بن نُويرة يرثي أخاه:

فلمَّا تفرَّقنا كأني ومالكاً لِطول اجتماعٍ لم نَبِت ليلةً معا[2]

ومنه: كتبتُه لثلاثٍ خَلَونَ من شهرٍ كذا، وتكونُ بمعنى عند أيضاً، وقال الواحديّ: هي للتعليل؛ لأنَّ دخولَ الوقتِ سببٌ لوجوب الصلاة.

﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ أي: إلى شدَّة ظلمتِه، كما قال الراغبُ[3] وغيرُه، وهو وقتُ العشاء. وأخرج ابنُ الأنباريِّ في «الوقف»[4] عن ابن عباسٍ أنَّ نافع بنَ الأزرقِ قال

---

(١) أخرجه أحمد (١٤٥٣٨)، والترمذي (١٥٠)، والنسائي ١/ ٢٦٣ من حديث جابر ﷺ. ومن حديث ابن عباس أخرجه أبو داود (٣٩٣)، والترمذي (١٤٩) وقال: حديث حسن صحيح.

(٢) المفضليات ص ٢٦٧، والشعر والشعراء ١/ ٣٣٨، والخزانة ٨/ ٢٧٢.

(٣) في المفردات (غسق).

(٤) ١/ ٨٩.

له: أَخبِرني ما الغسق؟ فقال: دخولُ الليلِ بظُلمته، وأَنشد قولَ زهيرِ بن أبي سُلمى:

ظلَّت تجود يداها وهي لاهيةٌ حتى إذا جنح الإظلامُ والغسقُ

وقال النَّضر بن شُميل: غسقُ الليلِ دخولُ أوَّله، قال الشاعر[1]:

إنَّ هذا الليلَ قد غسقا واشتكيتُ الهمَّ والأرقا

وهو عنده وقتُ المغرب، ورُوي ذلك عن مجاهد، وأصلُه من السَّيلان، يقال: غَسِقَت العينُ تَغسِق، إذا هَمَلت بالماء، كأنَّ الظُّلمة تنصبُّ على العالَم.

وقيل: المرادُ من غَسَق الليلِ ما يعمُّ وقتَي المغربِ والعشاء، وهو ممتدٌّ إلى الفجر، كما أنَّ المرادَ بدُلوك الشمسِ ما يعمُّ وقتَي الظهرِ والعصر، ففي الآية - بدخول الغايةِ تحت المغيَّا وبضمٍّ ما بَعد - إشارةٌ إلى أوقات الصَّلوات الخمس. واختاره جماعةٌ من الشِّيعة، واستدلُّوا بها على أنَّ وقتَ الظهرِ موسَّع إلى غروبِ الشمس، ووقتَ المغرب موسَّع إلى انتصافِ الليل، وهي أحدُ أدلَّة الجمعِ في الحضر بلا عذرٍ الذي ذهبوا إليه، وأيَّدوا ذلك بما رواه العيّاشيُّ بإسناده عن عُبيد بن زرارة[2]، عن أبي عبد اللهِ أنَّه قال في هذه الآية: إنَّ الله تعالى افترض أربعَ صلوات، أوَّلُ وقتِها من زوال الشَّمس إلى انتصافِ الليل، منها صلاتانِ أولُ وقتِهما من عند زوالِ الشمسِ إلى غروبها، إلَّا أنَّ هذه قبل هذه، ومنها صلاتان أوَّلُ وقتهما غروبُ الشمسِ إلى انتصاف اللَّيل، إلَّا أن هذه قبلَ هذه. وهو مرتضَى المرتضَى في أوقات الصَّلاة.

والمعتمدُ عليه عندَ جمهورِ المفسِّرين أنَّ دلوكَ الشمسِ وقتُ الظهر، وغسقَ الليل وقتُ العشاء، كما ينبئُ عنه إقحامُ الغسقِ وعدمُ الاكتفاءِ بـ «إلى الليل».

والجارُّ والمجرور متعلِّق بـ «أقم»، وأَجاز أبو البقاءِ[3] تعلُّقَه بمحذوفٍ وقع حالاً من الصلاة، أي: ممدودةً إلى الليل، والأوَّل أولى.

---

(١) هو عبيد الله بن قيس الرقيات، والبيت في ديوانه ص١٨٧.

(٢) في الأصل و(م): عبيدة وزرارة، والمثبت من مجمع البيان ١٥/ ٨٧، والكلام منه. وهو عبيد بن زرارة بن أعين، ينظر الفهرست ص ٢٧٦.

(٣) في الإملاء ٣/ ٤٩٤.

وليس المرادُ بإقامة الصلاةِ فيما بين هذين الوقتَين على وجهِ الاستمرار، بل إقامةُ كلِّ صلاةٍ في وقتها الذي عيِّن لها ببيان جبريلَ عليه السلام الثابتِ في الرِّوايات الصحيحةِ التي لم يروِها مَن شَهِدَ أحدٌ من الأئمَّة الطاهرين بزندقتهم ونجاسةِ بواطنهم، كما أنَّ أعدادَ ركعاتِ كلِّ صلاةٍ موكولةٌ إلى بيانِه عليه الصلاة والسلام.

ولعل الاكتفاءَ ببيان المبدأ والمنتَهى في أوقات الصلاةِ من غير فصلٍ بينها لِمَا أنَّ الإنسانَ فيما بين هذه الأوقاتِ على اليقظة، فبعضُها متَّصل ببعض، بخلاف وقتِ العشاءِ والفجر، فإنَّه باشتغاله فيما بينهما بالنَّوم عادةً ينقطع أحدُهما عن الآخَر؛ ولذلك فَصَل وقتَ الفجرِ عن سائر الأوقات.

ثم إنَّ المستدلَّ من الشِّيعة بالآية لا يتمُّ له الاستدلالُ بها على جواز الجمعِ بين صلاتَي الظهرِ والعصر وبين صلاتَي المغربِ والعشاءِ ما لم يضمَّ إلى ذلك شيئاً من الأخبار، فإنَّها إذا لم يضمَّ إليها ذلك أولى بأن يستدلَّ بها على جواز الجمعِ بين الأربعةِ جميعِها، لا بين الاثنتينِ والاثنتين. ولا يخفَى ما في الاستدلالِ بها على هذا المطلب؛ ولذا لم يرتضِه أبو جعفرٍ منهم. نعم ما ذهبوا إليه مما يؤيِّده ظواهرُ بعضِ الأحاديثِ الصَّحيحة، كحديث ابنِ عبَّاس وهو في صحيحِ مسلم[1]: صلَّى رسولُ اللهِ ﷺ الظهرَ والعصرَ جمعاً بالمدينة. وفي روايةٍ أنَّه ﷺ صلَّى ثمانياً جميعاً وسبعاً جميعاً من غير خوفٍ ولا سفر[2].

واختُلف في تأويلِه، فمنهم مَن أوَّله بأنَّه جَمَعَ بعذر المطر، والجمعُ بسبب ذلك تقديماً وتأخيراً مذهبُ الشافعيِّ في القديم، وتقديماً فقط في الجديد، بالشَّرط المذكورِ في كتبهم.

وخصَّ مالكٌ جوازَ الجمعِ بالمطر في المغربِ والعشاء، وهذا التأويلُ مشهورٌ عن جماعةٍ من الكبار المتقدِّمين، وهو ضعيف؛ لمَا في صحيحِ مسلمٍ عنه أيضاً: جمع رسولُ اللهِ ﷺ بين الظُّهر والعصرِ والمغربِ والعشاءِ بالمدينة في غير خوفٍ

---

(١) برقم (٧٠٥)، والحديث عند البخاري (٥٤٣) و(٥٦٢) و(١١٧٤) بنحوه.

(٢) انظر الحديث السابق.

ولا مطر[١]. وكونُ المراد: ولا مطرٍ كثير، لا يرتضيه ذو إنصافٍ قليل، والشذوذُ غير مسلَّم.

ومنهم مَن أوَّله بأنَّه كان في غيم، فصلَّى ﷺ الظهرَ ثم انكشفَ الغيم، وبَانَ أنَّ أولَ وقتِ العصر دخل فصلَّاها. وفيه أنَّه وإنْ كان فيه أدنَى احتمالٍ في الظُّهر والعصر، إلَّا أنه لا احتمالَ في المغربِ والعشاء.

ومنهم مَن أوَّله بأنه عليه الصلاة والسلام أخَّر الأُولى إلى آخِر وقتها فصلَّاها فيه، فلمَّا فرغ منها، دخل وقتُ الثانيةِ فصلَّاها، فصارت الصورةُ صورةَ جمع. وفيه أنَّه مخالفٌ للظاهر مخالفةً لا تُحتَمل، ويردُّه أيضاً ما صحَّ عن عبد اللهِ بن شَقيقٍ قال: خَطَبَنا ابنُ عباس يوماً بعد العصرِ حتى غربت الشمسُ وبدت النُّجوم، وجعل الناسُ يقولون: الصلاةَ الصلاة، فجاءَ رجلٌ من بني تميم فجعل لا يَفتُر ولا يَنثني: الصلاةَ الصلاة، فقال ابنُ عباس: أتعلِّمني بالسُّنَّة لا أمَّ لك؟ رأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ جمع بين الظُّهر والعصرِ والمغربِ والعشاء. قال عبدُ الله بن شقيق: فحاكَ في صدري من ذلك شيء، فأتيتُ أبا هريرةَ فسألته، فصدَّق مقالَته[٢].

ومنهم مَن قال: هو محمولٌ على الجمع بعذر المرضِ أو نحوِه ممَّا هو في معناه من الأعذار. وهذا قولُ الإمامِ أحمد، والقاضي حسينٍ من الشافعية، واختاره منهم الخطَّابيُّ[٣] والمتولِّي والرُّوياني. وقال النوويّ[٤]: هو المختارُ في التأويل.

ومذهبُ جماعةٍ من الأئمَّة جوازُ الجمعِ في الحضرِ للحاجة لمن لا يتَّخذه عادة. وهو قولُ ابنِ سيرين، وأشهبَ من أصحابِ مالك، وحكاه الخطابيُّ[٥] عن القفَّال الشاشيِّ الكبير من أصحابِ الإمام الشافعيّ، وعن أبي إسحاقَ المروزيّ، وعن جماعةٍ من أَصحاب الحديث، واختاره ابنُ المنذر[٦]. ويؤيِّده ظاهرُ ما صحَّ

(١) صحيح مسلم (٧٠٥): (٥٤).
(٢) أخرجه مسلم (٧٠٥): (٥٧).
(٣) انظر معالم السنن ١/ ٢٦٥.
(٤) في شرح صحيح مسلم ٥/ ٢١٨.
(٥) في معالم السنن ١/ ٢٦٥.
(٦) انظر الأوسط ٢/ ٤٣٢-٤٣٤.

عن ابن عباسٍ ورواه مسلمٌ أيضاً[١] أنَّه لمَّا قال: جَمَعَ رسولُ اللهِ ﷺ بين الظُّهر والعصرِ والمغربِ والعشاءِ بالمدينة في غير خوفٍ ولا مطر، قيل له: لِمَ فعل ذلك؟ فقال: أَراد أَلَّا يُحرِجَ أحداً من أمَّته. وهو من الحرجِ بمعنى المشقَّة، فلم يعلِّله بمرضٍ ولا غيره.

ويعلم ممَّا ذكرنا أنَّ قول الترمذيِّ في آخر كتابه: ليس في كتابي حديثٌ أجمعت الأمَّة على ترك العملِ به إلَّا حديثُ ابنِ عبَّاس في الجَمع بالمدينة من غير خوفٍ ولا مطر، وحديثُ قتلِ شارب الخمرِ في المرَّة الرابعة[٢]= ناشئٌ من عدم التتبُّع. نَعَم ما قاله في الحديثِ الثاني صحيحٌ؛ فقد صرَّحوا بأنَّه حديثٌ منسوخ دلَّ الإجماعُ على نسخه.

وقال ابنُ الهُمام[٣]: إنَّ حديثَ ابن عباس معارَضٌ بما في مسلم[٤] من حديث ليلةِ التَّعريس أنَّه ﷺ قال: «ليس في النَّوم تفريط، إنَّما التفريطُ في اليقظة أن يؤخِّرَ الصلاةَ حتى يدخلَ وقتُ صلاةٍ أُخرى» وللبحثِ في ذلك مجال.

ومذهبُ الإمامِ أبي حنيفةَ عدمُ جوازِ جمعِ صلاتَي الظُّهر والعصرِ في وقتِ إحداهما، والمغربِ والعشاءِ كذلك مطلقاً، إلَّا بعرفات، فيُجمع فيها بين الظُّهر والعصرِ بسبب النُّسك، وإلَّا بمزدلفة، فيُجمع فيها بين المغربِ والعشاءِ بسبب ذلك أيضاً، واستَدلَّ بما استدلّ، وفي الصَّحيحين[٥] وسنن أبي داودَ[٦] وغيرِه ما لا يساعده على التخصيص. وأنت تعلمُ أنَّ الاحتياطَ فيما ذهب إليه الإمامُ ﷺ، فالمحتاطُ لا يُخرج صلاةَ الظهرِ - مثلاً - عن وقتها المتيقَّن الذي لا خلافَ فيه إلى وقتٍ فيه خلاف، وقد صرَّح غيرُ واحدٍ بأنَّه إذا وقع التعارضُ يقدَّم الأحوط، وتعارضُ الأخبارِ في هذا الفصلِ ممَّا لا يخفَى على المتتبِّع.

---

(١) صحيح مسلم (٧٠٥): (٥٠).
(٢) سنن الترمذي ٥/ ٧٣٦ في أول كتاب العلل.
(٣) في فتح القدير ١/ ٤٠٧.
(٤) برقم (٦٨١) من حديث أبي قتادة ﷺ.
(٥) صحيح البخاري (١١٠٦-١١٠٨)، وصحيح مسلم (٧٠٣-٧٠٥) من حديث ابن عمر وابن عباس وأنس ﷺ.
(٦) برقم (١٢٠٦-١٢٢٠) من حديث معاذ وابن عمر وابن عباس وجابر وأنس ﷺ.

هذا وزعم بعضُهم أنَّ المرادَ بالصلاة المأمورِ بإقامتها صلاةُ المغرب، والتحديدُ المذكورُ بيانٌ لمبدأ وقتِها ومنتهاه على أنَّ الغايةَ خارجة، واستدلَّ به على امتدادِه إلى غروبِ الشَّفق، وهو خلافُ ما ذهب إليه الإمامُ الشافعيُّ ﷺ في الجديدِ من أنَّه ينقضي بمُضِيِّ قَدْرِ زمنِ وضوءٍ وغُسلٍ وتيمُّم، وطلبِ خفيف، وإزالةِ خبثٍ مغلَّظ يعمُّ البدنَ والثوبَ والمحلّ، وسَترِ عورة، واجتهادٍ في القِبلة، وأذانٍ وإقامة، وأُلحق بها سائرُ سننِ الصلاة المتقدِّمة، كتعمُّم وتقمُّصٍ، ومشيٍ لمحلِّ الجماعة، وأكلِ جائعٍ حتى يشبع، وسبعِ رَكَعات، ولعلَّ الزمانَ الذي يسع كلَّ هذا يَزيد على زمن ما بين غروبِ الشمس وغروبِ الشفق أيَّ شفقٍ كان في أكثر الأعراض.

ثم لا يخفَى أنَّه إذا كان المرادُ من غَسَق الليلِ وقتَ العشاء وفسِّر الغسقُ باجتماع الظلمةِ وشدَّتها، كان ذلك مؤيِّداً لما في ظاهر الرِّوايةِ عن الإمام أبي حنيفةَ ﷺ من أنَّ أوَّل وقتِ العشاءِ حين يغيب الشفقُ بمعنى البياضِ الذي يَعقُب الحُمرةَ في الأُفق الغربيّ؛ لأنَّ الظلمةَ لا تجتمع ولا تشتدُّ ما لم يَغِب. ولا يأبَى ذلك أنَّ الأحاديثَ الصحيحةَ صريحةٌ في أنَّ أولَ وقتِها حين يغيب الشفقُ وهو في اللغةِ الحمرةُ المعلومة؛ لأنَّ تفسيرَه بالبياض قد جاء أيضاً، ورُوي ذلك عن أبي بكرٍ الصدِّيق، وعمرَ، ومعاذِ بن جبل، وعائشةَ رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ورواه عبدُ الرزاق عن أبي هريرةَ وعن عمرَ بنِ عبد العزيز[١]، وبه قال الأوزاعيّ، والمُزَني، وابنُ المنذر[٢]، والخطَّابي، واختاره المبرِّد وثعلب[٣]. وما رواه الترمذيُّ[٤] عن أبي هريرةَ ﷺ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «أوَّلُ وقتِ العشاءِ حين يَغيب الأُفق» ظاهرٌ في كون الشَّفقِ البياض؛ إذ لا غيبوبةَ للأُفق إلَّا بسقوطه.

نَعَم ذهب صاحباه إلى أنَّه الحمرةُ، وهو قولُ ابنِ عباس[٥] وابنِ عمرَ ﷺ، ورواه أَسدُ بن عَمرٍو عن الإمام أيضاً، لكنَّه خلافُ ظاهرِ الرِّواية عنه.

---

(١) مصنف عبد الرزاق (٢٠٤٠) و(٢١١٠).

(٢) انظر الأوسط ٢/ ٣٤٠-٣٤٢.

(٣) انظر مجالس ثعلب ص٣٠٨.

(٤) في جامعه (١٥١).

(٥) جاء فوقها في الأصل: أي: في رواية. اهـ منه.

والصحيحُ المفتَى به عندنا ما جاءَ في ظاهرِ الرِّواية، وقد نصَّ على ذلك المحقِّق ابنُ الهُمام[١]، والعلَّامة قاسم وابن نُجَيم، وغيرُهما.

وما قاله الإمامُ أبو المفاخرِ من أنَّ الإمام رجع إلى قولِهما وقال: إنَّه الحُمرة، لِمَا ثَبَتَ عنده من حَمل عامَّةِ الصحابةِ إيَّاه على ذلك وعليه الفتوى، وتَبِعه المحبوبيُّ وصدرُ الشريعة = ليس بشيء؛ لأنَّ الرجوع لم يثبت، ودون إثباته ـ مع نقل الكافَّة عن الكافةِ خلافَه ـ خَرْطُ القتاد. وكذا دعوى حملِ عامَّة الصحابةِ خلافُ المنقول كما سمعتَ، حتى إنَّ البيهقيَّ[٢] لم يروِ أنَّ الشَّفقَ الحُمرةُ إلّا عن ابن عمرَ رضي الله عنهما. وما رواه الدارَقطنيُّ[٣] عنه قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «الشفقُ الحُمرة، فإذا غابَ وجبت الصلاة» قال البيهقيُّ والنوويُّ فيه: الصحيحُ أنَّه موقوفٌ على ابن عمرَ رضي الله عنهما[٤].

ومثلُ هذا الاختلافِ الاختلافُ في أوَّل وقتِ العصر، فقال الإمام: هو إذا صار ظلُّ كلِّ شيءٍ مثلَيه بعد ظلِّ الزَّوال، وقالا: إذا صار ظلُّ كلِّ شيءٍ مثلَه بعد ظلِّ الزَّوال. وفتوى المحقِّقين على قولِه رحمةُ الله تعالى عليه، بل قال ابن نُجيم: إنَّ الإفتاء بغيره لا يجوز، وقد أطال الكلامَ في ذلك في رسالته «رفعُ الغِشاء عن وقتَي العصرِ والعشاء».

﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ عطفٌ على مفعول «أقم» أو نصبٌ على الإغراء كما قال الزجَّاج[٥] وأبو البقاءِ[٦]، والجمهورُ على الأوَّل.

والمرادُ بقرآن الفجرِ صلاتُه كما رُوي عن ابن عباسٍ ومجاهد. وسميت قرآناً ـ أي: قراءةً ـ لأنَّها ركنُها، كما سمِّيت ركوعاً وسجوداً. وهذه حجَّة على ابن عُلَيّة والأصمِّ في زعمهما أنَّ القراءةَ ليست بركنٍ في الصلاة، قاله في «الكشَّاف»[٧].

---

(١) في فتح القدير ١/ ١٥٥.
(٢) في سننه ١/ ٣٧٣.
(٣) في سننه (١٠٥٦).
(٤) سنن البيهقي ١/ ٣٧٣، والمجموع ٣/ ٤٤.
(٥) في معاني القرآن ٣/ ٢٥٥ دون ذكر النصب على الإغراء.
(٦) في الإملاء ٣/ ٤٩٤.
(٧) ٢/ ٤٦٢.

ورُدَّ بأنَّ ذلك لا يدل على الرُّكنية؛ لجواز كونِ مدارِ التجوُّز كونَ القراءةِ مندوبةً فيها.

وفي «الكشف» أنَّه مدفوعٌ بأنَّ العلاقةَ المعتَبرة في إطلاق غيرِ الصلاة وإرادةِ الصلاة هي علاقةُ الكلِّ والجزء، بدليل النَّظائر، وهاهنا إذ ورد تجوُّزاً فحملُه على معلوم النظيرِ من الاستقراءِ واجب، على أنَّ النَّدْبيةَ لا تصلُح علاقةً معتَبرة إلَّا بالتكلُّف وجَعْلِ سبَّح بمعنى صلَّى؛ لأنَّ التسبيحَ بمعنى التنزيهِ البالغ، والمصلِّي مسبِّح قولاً بقراءة الفاتحة، بل بالتكبير الواجبِ بالاتِّفاق، وفعلاً أيضاً بالرُّكوعِ والسجودِ مثلاً الدالَّين على كمال التعظيمِ والتبجيل، فهو الرُّكن كلُّه، لا لأنَّ التسبيحَ بمعنى قولِ: سبحان الله، ليقالَ: تُجوِّز عن الصلاة بما هو مندوبٌ فيها.

وتعقِّب بأنَّ الاكتفاءَ بعلاقة الندبيةِ التي يقول بها الأصمُّ وابنُ عُلَيّة لا تكلُّفَ فيه، فإن القرآنَ جزءٌ من الصلاةِ الكاملة، فيكونُ ذلك كالنَّظائر بلا ضررٍ ولا ضَير، وبأنَّ مذهبهما في التكبير غيرُ معلوم، فدعوى الاتِّفاقِ غيرُ مسلَّمة منه، ولو كان كما ذكره لكان الوجوبُ كافياً في علاقةٍ أخرى، وهي اللُّزوم. وفيه بحث.

وأبقى الجصَّاص[1] القرآنَ على حقيقتِه وقال: في الآية دَلالةٌ على وجوب القراءةِ في صلاةِ الفجر؛ لأنَّ التقديرَ فيها: وأَقِم قرآنَ الفجر، والأمر للوجوب، ولا قراءةَ في ذلك الوقتِ واجبةٌ إلَّا في الصلاة، وزعمُ أنَّ كونَ المعنى: صلُّوا الفجر، غلطٌ من وجهَين: الأوَّل: أنَّه صرفٌ عن الحقيقة بغيرِ دليل. والثاني: أنَّ «فتهجد به» فيما بعدُ يأباه؛ إذ لا معنى للتهجُّد بصلاةِ الفجر.

وفيه أنَّ الدليلَ قائم، وهو «أقم» لاشتهار «أقم الصلاة» دون أقم القراءة، وضمير «به» فيما بعدُ يجوز أن يرجعَ إلى القرآنِ بمعناه الحقيقيِّ استخداماً[2]، وهو أكثرُ من أن يُحصَى، ثم متى دلَّت الآيةُ على وجوب القراءةِ في صلاة الفجرِ نصًّا، كان ثبوتُ وجوبِها في غيرِها من الصلاةِ قياساً.

---

(١) في أحكام القرآن ٣/ ٢٠٦.

(٢) الاستخدام: هو أن يؤتى بلفظ له معنيان فأكثر مراداً أحد معانيه، ثم يؤتى بضميره مراداً به المعنى الآخر. الإتقان ٢/ ٩٠١.

وذكر بعضُهم أنَّ في التعبير عن صلاة الفجرِ بخصوصها بما ذُكر إشارةً إلى أنَّه يُطلَب فيها من تطويل القراءةِ ما لم يُطلَبْ في غيرها، وهو حسن.

وقال الإمام[1]: إنَّ في الآية دلالةً على أنه يسنُّ التغليسُ في صلاة الفجر؛ لأنَّه أُضيف فيها القرآنُ إلى الفجر على معنى: أَقم قرآنَ الفجر، والأمرُ للوجوب، والفجرُ أوَّل طلوعِ الصُّبح؛ لانفجار ظلمةِ الليلِ عن نور الصباحِ حينئذ، ولذلك سمِّي الفجرُ فجراً، فيقتضي ذلك وجوبَ إقامة صلاة الفجرِ أولَ الطلوع، وحيث أُجمع على عدم وجوبِ ذلك بقي النَّدب؛ لأنَّ الوجوبَ عبارةٌ عن رُجحان مانعِ الترك، فإذا منع مانعٌ من تحقُّق الوجوبِ كالإجماع هنا، وجب أن يرتفعَ المنعُ من التركِ وأن يبقَى أصلُ الرُّجحان حتى تقلَّ مخالفةُ الدليل.

وأنت تعلمُ ما للعلماء من الخلاف في الباقي بعد رفعِ الوجوب، وما ذكر قولٌ في المسألة، لكنَّه لا يُفيد المطلوب؛ لأنَّ صلاة الفجرِ اسمٌ للصلاة المخصوصة، سواءٌ وقعت بغلسٍ أم إسفار، والأخبارُ الصحيحة تدلُّ على سنِّية الإسفار بها، كخبر الترمذيِّ[2] ـ وهو كما قال حسنٌ صحيح ـ: «أسفِروا بالفجر؛ فإنَّه أعظمُ للأجر» وحَملُه على تبيُّن الفجرِ حتى لا يكونَ شكٌّ في طلوعِه ليس بشيء؛ إذ ما لم يتبيَّن لا يُحكَم بجواز الصلاةِ فضلاً عن إصابة الأجر المفادِ بآخر الخبرِ ولو حُمِلَ «أعظمُ» فيه على عظيم، ورُدَّ أنَّ المناسبَ في التعليل: فإنَّه لا تصحُّ الصلاةُ بدونه، على أنَّه ـ على ما فيه ـ يَنفيه روايةُ الطَّحاوي[3]: «أسفِروا بالفجر، فكلَّما أَسفرتم فهو أَعظمُ للأجر» أو «لأجوركم» أو كما قال. وروى بسنده الصَّحيحِ[4] عن إبراهيمَ قال: ما اجتمع أصحابُ رسولِ الله ﷺ على شيءٍ ما اجتمعوا على التَّنوير. ومحالٌ ـ نظراً إلى علوِّ شأنِهم ـ أن يجتمعوا على خلافِ ما فارقهم عليه حبيبُهم رسولُ اللهِ عليه الصلاة والسلام.

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ٢٧.
(٢) برقم (١٥٤) من حديث رافع بن خديج رضي الله عنه. وهو عند أبي دواد (٤٢٤)، والنسائي ١/ ٢٧٢، وابن ماجه (٦٧٢) بنحوه.
(٣) في شرح معاني الآثار ١/ ١٧٨.
(٤) في شرح معاني الآثار ١/ ١٨٤.

وفي الصَّحيحين(١) عن ابنِ مسعود: ما رأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ صلَّى صلاةً [إلَّا] لميقاتها، إلَّا صلاتين: صلاة المغربِ والعشاءِ بجمع، وصلَّى الفجرَ يومئذٍ قبلَ ميقاتها. مع أنَّه كان بعدَ الفجرِ كما يفيده لفظُ البخاريّ، فيكون المراد: قبل ميقاتِها الذي اعتاد الأداءَ فيه. والظاهرُ أنَّه عليه الصلاة والسلام لم يكن يعتادُ التغليس، إلَّا أنَّه فعله يومئذٍ ليمتدَّ الوقوف، ونحن نقول بسنِّيته بفجرِ جمعٍ لهذا الحديث.

وخبرُ عائشةَ ﵂(٢): كان ﷺ يصلِّي الصبحَ بغلس، فتشهد معه نساءٌ متلفِّعاتٌ بمروطهنّ، ثم يَرجعنَ إلى بيوتهنَّ ما يعرفهنَّ أحدٌ من الغلس= حَمَلَ الغلسَ فيه بعضُ أصحابِنا على غلسٍ داخلَ المسجد، ويأباه قولُها: ثم يرجعنَ إلى بيوتهنَّ ما يعرفهن أحدٌ من الغلس؛ إذ لا يمكن حملُ هذا الغلسِ المانعِ من معرفتهنَّ في طريق رجوعهنَّ إلى بيوتهنَّ على غلسٍ داخلَ المسجد، وكونُ المراد: ما يعرفهنَّ أحدٌ في داخل المسجدِ من الغلس، خلافُ الظاهرِ على تقدير جعلِ الجملةِ حالاً من ضميرِ يرجعن. والظاهرُ ما أشرنا إليه، وكذا جعلُ الجملةِ حالاً من نساء أو صفةً لها، كأنَّه قيل: فتشهد معه نساءٌ بمروطهنَّ ما يعرفهن أحدٌ من الغَلَس ثم يرجعنَ إلى بيوتهنّ.

وقيل: كان ذلك في يومِ غيم، ويُبعده «كان» فإنَّها شائعةُ الاستعمالِ فيما كان يداومُ عليه عليه الصلاة والسلام.

وقيل: هو منسوخ، كما يدلُّ عليه اجتماعُ الصحابةِ على التنوير. ويُبعد ذلك أنَّ النسخَ يقتضي سابقيةَ وجودِ المنسوخ، وقولُ ابنِ مسعود: ما رأيتُ... إلخ، يفيد أنْ لا سابقيةَ له.

وقال بعضُهم: تُرجَّح في الأخبار المتعارضةِ هنا روايةُ الرِّجال خصوصاً، مثل ابنِ مسعود؛ فإنَّ الحالَ أكشفُ لهم في صلاة الجماعة، فتأمَّل.

وذكر الطحاويُّ(٣) أنَّ الذي ينبغي الدخولُ في الفجر وقتَ التغليس والخروجُ

---

(١) صحيح البخاري (١٦٨٢)، وصحيح مسلم (١٢٨٩)، وما سيأتي بين حاصرتين منهما.
(٢) أخرجه البخاري (٥٧٨)، ومسلم (٦٤٥).
(٣) في شرح معاني الآثار ١/ ١٨٤.

وقتَ الإسفار، وهو قولُ الإمامِ أبي حنيفةَ وصاحبَيه، وهو خلافُ ما يذكره الأصحابُ عنهم من البدءِ والختم في الإسفار، وهو الذي يفيده حديثُ الترمذيِّ وغيره، واللهُ تعالى أعلم.

ثم إنَّ صلاةَ الفجرِ وإنْ كانت إحدى الصلواتِ الخمسِ التي فُرضت ليلةَ الإسراء عليه ﷺ وعلى أمَّته ودلَّت هذه الآيةُ على وجوبِ إقامتها كذلك، إلَّا أنَّه عليه الصلاة والسلام لم يصلِّها صبحَ تلك الليلة؛ لعدم العلمِ بكيفيَّتها حينئذ، وإنَّما علم الكيفيةَ بعد.

وقد قدَّمنا قريباً أنَّ البداءةَ وقعت في صلاةِ الظُّهر إشارةً إلى أنَّ دِينَه عليه الصلاة والسلام سيظهر على الأديان ظهورَها على بقية الصَّلوات.

ونوَّه سبحانه هنا بشأن صلاةِ الفجرِ بقوله عزَّ وجلّ: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ حيث لم يقل سبحانه: إنَّه ﴿كَانَ مَشْهُودًا ۝٧٨﴾.

أَخرج أحمد، والنَّسائي، وابنُ ماجه، والترمذيّ، والحاكم، وصحَّحاه[1]، وجماعةٌ عن أبي هريرة، عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال في تفسير ذلك: «تشهده ملائكةُ الليلِ وملائكةُ النهار» وفي الصَّحيحين[2] عنه ﷺ أنَّه قال: قال النبيُّ ﷺ: «تجتمع ملائكةُ الليلِ وملائكةُ النهارِ في صلاةِ الفجر» ثم قال أبو هريرة: اِقرؤوا إن شئتم: (وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) والمرادُ بهؤلاء الملائكةِ الكتبةُ والحفظة، فتنزل ملائكةُ النهارِ وتصعد ملائكةُ الليل، وتلتقي الطائفتان في ذلك الوقت، وكذا تلتقي الطائفتان - وأمرُ النزولِ والصُّعود على العكس - وقتَ العصر، كما جاءَ في الآثار[3]. وهذا ممَّا يعكِّر على الإمام في زعمه أنَّ هذا أيضاً دليلٌ قويٌّ على أنَّ التغليسَ أفضلُ من التنوير؛ لأنَّ الإنسان إذا شرع في الصلاة من أوَّل الصُّبح يكون ملائكةُ الليلِ حاضرين لبقاءِ الظُّلمة، فإذا امتدَّت الصلاةُ بسبب ترتيلِ القراءةِ وتكثيرِها، زالت الظلمةُ وظهر الضوءُ وحضر

---

(١) مسند أحمد (١٠١٣٣)، وسنن النسائي الكبرى (١١٢٢٩)، وسنن ابن ماجه (٦٧٠)، وسنن الترمذي (٣١٣٥)، والمستدرك ١/ ٢١٠-٢١١.

(٢) صحيح البخاري (٦٤٨)، وصحيح مسلم (٦٤٩): (٢٤٦).

(٣) انظر ما سلف ١٣/ ٦٧.

ملائكةُ النهار، فإنه يَلزمه ـ على هذا البيانِ الذي لا يروج إلَّا على الصِّبيان ـ القولُ بأنَّ تأخيرَ صلاةِ العصر إلى أن يزولَ الضوءُ وتظهرَ الظُّلمة، وهو لا يقول به، بل لا يقولُ به أحد.

وهل الطائفةُ التي تشهد اليومَ مثلاً تشهد غداً، أو كلَّ يومٍ تشهد طائفةٌ أخرى لم تشهد قبلُ ولا تشهدُ بعد؟ فيه خلاف، وسيأتي الكلامُ إن شاءَ اللهُ تعالى فيما يتعلَّق بذلك.

وقيل: يشهدُه الكثيرُ من المصلِّين في العادة. وقيل: مِن حقِّه أن تشهدَه الجماعةُ الكثيرة. وقيل: تشهده وتحضرُ فيه شواهدُ القدرة، من تبدُّلِ الضياءِ بالظُّلمة، والانتباهِ بالنوم الذي هو أخو الموت. وهو احتمالٌ أبداه الإمامُ[1] وبسط الكلامَ فيه، ثم قال: وهذا هو المرادُ من قولِه تعالى: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ ثم ذكر احتمالَ كونِ المرادِ: مشهوداً بالجماعة الكثيرةِ، وبسط الكلامَ أيضاً في تحقيقه.

وأنت تعلم أنَّه لا وجهَ للحصر المدلولِ عليه بقوله: وهذا هو المرادُ، ثم إبداءُ ذلك الاحتمال، على أنَّه بعدما صحَّ تفسيرُ النبيِّ ﷺ له بما سمعتَ لا ينبغي أن يقالَ في غيره: هذا هو المراد.

ولا يخفَى ما في هذه الجملةِ من الترغيب والحثِّ على الاعتناءِ بأمر صلاةِ الفجر؛ لأنَّ العبدَ في ذلك الوقتِ مشيِّعٌ كِراماً ومتلقٍّ كراماً، فينبغي أن يكونَ على أَحسنِ حالٍ يتحدَّث به الراحل، ويرتاحُ له النازل.

﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ﴾ قيل: أي: وعليك بعضَ الليل، وظاهرُه أنَّه من باب الإغراء، كما نُقل عن الزجَّاج وأبي البقاءِ في قوله تعالى: «وقرآن الفجر».

وتعقَّبه أبو حيَّان[2] بأنَّ المُغرَى به لا يكون حرفاً، ولا يُجدي نفعاً كونُ «مِن» للتبعيض؛ لأنَّ ذلك لا يجعلها اسماً، أَلَا ترى إجماعَ النُّحاةِ على أنَّ واوَ «مَعَ» حرفٌ وإنْ قُدِّرت بـ«مَعَ».

وأُجيب بأنَّه يحتملُ أن يكونَ القائلُ بذلك قائلاً باسميَّة «مِن» في مِثل ذلك،

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ٢٨.
(٢) في البحر ٦/ ٧١.

كما قالوا باسميةِ الكافِ في نحو: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾ [الفيل: ٥] و«عن» في نحو:

مـن عـن يـمـيـنـي تـارةً وشِـمـالـي[1]

و«على» نحو: مِن عليه، وكذا القائلُ بأنَّ ذلك نصبٌ على الظرفية بمقدَّر، أي: وقم بعضَ الليل. واختار الحوفيُّ أنَّ «مِن» متعلِّقة بفعلٍ دلَّ عليه معنى الكلام، أي: واسهَرْ من الليل، فالفاءُ في قوله تعالى: ﴿فَتَهَجَّدْ بِهِۦ﴾ إمَّا عاطفةٌ على ذلك المقدَّر، أو مفسِّرةٌ بناءً على أنَّه من أسلوب ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾﴾ [البقرة: ٤٠].

وفي «الكشف» أنَّ الإغراءَ هو الظاهرُ هاهنا بخلافه فيما تقدَّم؛ لأنَّ النصبَ على التفسير والصِّلاتُ مختلفةٌ لا يتَّضح كلَّ الاتِّضاح، ومعنى الإغراءِ من السابق واللاحقِ تتعاضد الأدلةُ عليه. وفيه منعٌ ظاهر.

والتهجُّد ـ على ما نُقل عن الليث ـ الاستيقاظُ من النَّوم للصلاة، ويُطلق على نفس الصلاةِ بعد القيامِ من النَّوم ليلاً، يقال: تهجَّد، أي: صلَّى في الليل بعدَ الاستيقاظ، وكذا هَجَدَ، وهذا يقتضي سابقيةَ النوم في تحقُّق التهجُّد، فلو لم ينم وصلَّى ما شاء، لا يقال له: تَهَجَّدَ، وهو المرويُّ عن مجاهدٍ والأسودِ وعلقمةَ وغيرِهم.

وقال المبرِّد: هو السَّهرُ للصلاة أو لِذِكر اللهِ تعالى.

وقيل: السهرُ للطاعة. وظاهرُه عدمُ اشتراطِ سابقيةِ النوم في تحقُّقه، والمشهورُ أنَّ ذلك يسمَّى قياماً، وما بعد النومِ يسمَّى تهجُّداً.

وأغربَ الحجَّاج بنُ عَمرٍو المازني[2]، فإنَّه رُوي عنه أنَّه قال: أيحسب أحدُكم

(١) البيت بتمامه ـ كما في حماسة أبي تمام ١/ ٦٨ ـ:

فـلـقـد أراني لـلـرِّمـاح دريـئـةً   مـن عـن يـمـيـنـي مـرَّةً وأمـامـي

ونسبه لقطري بن الفجاءة المازني.

(٢) الأنصاري الخزرجي، مختلف في صحبته، قال أبو نعيم: شهد صفِّين مع علي ﷺ. الإصابة ٢/ ٢١٦ والخبر أخرجه الطبراني في الكبير (٣٢١٦)، وابن قانع في معجم الصحابة ١/ ١٩٤.

إذا قام من الليلِ فصلَّى حتى يُصبحَ أنَّه قد تهجَّد، إنَّما التهجُّدُ الصلاةُ بعد الرُّقاد، ثم صلاةٌ أخرى بعد رَقدة، ثم صلاةٌ أخرى بعد رَقدة، هكذا كانت صلاةُ رسولِ الله ﷺ.

وأنا أقول: إنَّ تخلُّل النومِ بين الصلواتِ جاءَ في صحيح مسلمٍ من رواية حُصين عن حبيبِ بن أبي ثابت[١]، وهي ممَّا استدركها الدارقطنيُّ على مسلمٍ لاضطرابها، فقد قال: ورُوي عنه على سبعة أوجُه، وخالف فيه الجمهور. يعني الخبرَ الذي فيه تخلُّل النوم، والكثيرُ من الرِّوايات ليس فيه ذلك، فليُحفَظ.

واشتُرط ألَّا تكونَ الصلاةُ إحدى الخَمس، فلو نام عن العشاءِ ثم قام فصلَّاها لا يسمَّى متهجِّداً، ولا ضررَ في كونها واجبة، كأَنْ نام عن الوِتر ثم قام إليها.

وفي «القاموس»: الهجودُ النوم، كالتهجُّد، وتهجَّد: استيقظ، كهجد، ضِدّ[٢]. وقال ابن الأعرابي: هَجَدَ الرجل: صلَّى من الليل، وهجد: نام بالَّليل. وقال أبو عبيدة: الهاجد: النائمُ والمصلِّي[٣].

وفي «مَجمع البيان»[٤] أنَّه يقال: هَجَّدته: إذا أَنمتَه، وعليه قولُ لبيد:

قلت هجِّدْنا فقد طال السُّرى[٥]

ونُقل عن ابن بُزُرْج[٦] أنَّه يقال: هجَّدته: إذا أيقظتَه، ومصدرُ هذا التهجيدُ، وصرَّح في «القاموس»[٧] بأنَّه من الأضداد أيضاً.

وذكر بعضُهم أنَّ المعروفَ في كلام العربِ كونُ الهجودِ بمعنى النوم، وفسَّر

---

(١) برقم (٧٦٣): (١٩١).

(٢) القاموس (هجد).

(٣) انظر مجاز القرآن ١/٣٨٩.

(٤) ١٥/٨٥.

(٥) ديوان لبيد ص١٨٢، وعجزه: وقَدَرْنا إن خَنَى دهرٍ غَفَلْ.

(٦) في الأصل و(م): برزخ، والصواب ما أثبتناه، وهو عبد الرحمن بن بُزُرْج، كان حافظاً للغريب والنوادر، قال الأزهري في تهذيب اللغة ١/١٩: قرأت له كتاباً بخط أبي الهيثم الرازي في النوادر فاستحسنه. وكلامه في تهذيب اللغة ٦/٣٦.

(٧) مادة (هجد).

التهجُّد بترك الهجود، أي: النوم، على أنَّ التفعُّل للسَّلْب، كالتأثُّم والتحنُّث، وهو مأخذُ مَن فسَّره بالاستيقاظ.

ويجوزُ أن يقال: إنَّ التفعُّل للتكلُّف، أي: تكلُّف الهجودِ بمعنى اليقظة. ورجِّح هذا بأنَّ مجيءَ التفعُّل للتكلُّف أكثرُ من مجيئه للسَّلْب.

وعُورض بأنَّ استعمالَ الهجودِ في اليقظة مختلَفٌ في ثبوته، وإنْ ثبت فهو أَقلُّ من استعماله في النَّوم.

والضميرُ المجرورُ في «به» للقرآنِ من حيث هو، لا بقيد إِضافتِه إلى الفجر. واستُدلَّ بذلك على تطويل القراءةِ في صلاة التهجُّد، وقد صرَّح العلماءُ بندب ذلك، وفي صحيح مسلمٍ[1] من حديث حذيفةَ: صلَّيتُ وراءَ النبيِّ ﷺ ذاتَ ليلة، فافتتح «البقرة» فقلت: يركع عندَ المئة، ثم مضى، فقلت: يصلِّي بها في رَكعة، فمضى، فقلت: يركع بها، ثم افتتح «النِّساء» فقرأها، ثم افتتح «آل عمران» فقرأها، يقرأ مترسِّلاً، إذا مرَّ بآيةٍ تسبيحٍ سبَّح... الخبر.

ويجوز أن يكونَ للبعض المفهومِ من قولِه تعالى: «ومن الليل» والباءُ للظرفية، أي: فتهجَّد في ذلك البعض. وقال ابنُ عطية[2]: هو عائدٌ على الوقت المقدَّر في النظم الكريم، أي: قُمْ وقتاً من الليل فتهجَّد فيه ﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ فريضةً زائدةً على الصَّلوات الخمسِ المفروضةِ خاصَّةً بك دون الأمَّة، ولعله الوجهُ في تأخير ذِكرِها عن ذِكر صلاة الفجر مع تقدُّم وقتِها على وقتها.

واستدلَّ به على أنَّ ما أُمر به ﷺ فأمَّته مأمورون به أيضاً، إلَّا أن يدلَّ دليلٌ على الاختصاصِ كما هنا. ويدلُّ على أنَّ المرادَ ما ذُكر ما أخرجه ابنُ جَرير وابنُ أبي حاتمٍ وابنُ مردويه عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّه قال في ذلك: يعني خاصَّةً للنبيِّ ﷺ، أُمر بقيامِ الليلِ وكُتب عليه[3]. لكن صحَّح النوويُّ أنَّه نُسخ عنه عليه الصلاة والسلام فَرْضيةُ التهجُّد، ونقله أبو حامدٍ من الشافعية، وقالوا: إنَّه الصحيح.

---

(١) برقم (٧٧٢).

(٢) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٧٨.

(٣) الدر المنثور ٤/ ١٩٦، وهو في تفسير الطبري ١٥/ ٤٠.

وقيل الخطابُ في «لك» له ﷺ، والمرادُ هو وأمَّته، على حدِّ الخطابِ في «أقم الصلاة» فيما سبق، أي: فريضةً زائدةً على الصلوات الخمسِ لِنفعكم، ففيه دليلٌ على فَرْضية التهجُّد عليه عليه الصلاة والسلام، بناءً على ما أَخرجه ابنُ أبي حاتم عن الضَّحاك قال: نُسخ قيامُ الليلِ إلَّا عن النبيِّ ﷺ[1]. أو ونُسخ في حقِّه ﷺ أيضاً بناءً على الصحيح، وهو خلافُ الظاهرِ جدًّا.

ويجوز أن يرادَ بالنافلةِ الفضيلة، إما لأنَّه عليه الصلاة والسلام فُضِّل على أمَّته بوجوبها وإن نُسخ بعد، أو لأنَّها فضيلةٌ له ﷺ وزيادةٌ في درجاته، وليست بالنِّسبة إليه مكفِّرةً للذنوب وسادَّةً للخَلَل الواقعِ في الفرائض، كما أنَّها وسائرَ النوافلِ بالنِّسبة إلى الأمَّة كذلك؛ لكونه عليه الصلاة والسلام قد غُفر له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخَّر، وفرائضُه وسائرُ تعبُّداته واقعةٌ على الوجه الأكمل. وقد أَخرج هذا الأخيرَ البيهقيُّ في «الدلائل» وابن جَريرٍ وغيرُهما عن مجاهد[2]، وابنُ أبي حاتم عن قتادة، وابنُ المنذر عن الحسن[3]، واستحسنه الإمام[4]، وضعَّفه الطبري[5]، وجوَّز ابنُ عطيةَ عمومَ الخطاب كما سمعتَ آنفاً، إلَّا أنَّه حمل «نافلة» على تطوُّعاً. وليس بشيءٍ أيضاً.

وربَّما يختلج في بعض الأذهانِ بناءً على ما تقدَّم عن أبي البقاءِ في قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا﴾ من أنَّه بتقدير: اتَّبِعْ سنَّة، كما قال سبحانه: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] احتمالُ أن يكونَ قولُه تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ إلخ بياناً للاتِّباع المأمورِ به، وهو متضمِّن للأمر بالصلواتِ الخمس، وقد كان الأنبياءُ عليهم الصلاة والسلام يصلُّونها، على ما يدلُّ عليه قولُ جبريلَ عليه السلام في خبرِ تعليمِه عليه الصلاة والسلام كيفيةَ الصلاةِ بعد صلاتِه الخمس: هذا وقتُ الأنبياءِ من قبلك[6]، فإنَّه ظاهرٌ في أنَّهم عليهم السلام كانوا يصلُّونها.

---

(١) الدر المنثور ٤/ ١٩٦.

(٢) دلائل النبوة ٥/ ٤٨٧، وتفسير الطبري ١٥/ ٤١.

(٣) الدر المنثور ٤/ ١٩٦.

(٤) في التفسير الكبير ٢١/ ٣٠.

(٥) في تفسيره ١٥/ ٤١-٤٢.

(٦) أخرجه أبو داود (٣٩٣)، والترمذي (١٤٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

غايةُ ما في الباب أنَّه على القولِ بأنَّها لم تجتمعْ لغير نبيِّنا ﷺ - وهو الصَّحيح - يحتمل أنَّ المرادَ أنَّه وقتُهم على الإجمال وإن اختصَّ مَن اختصَّ منهم بوقت، حيث ورد أنَّ الصبحَ لآدم، والظهرَ لداود، وفي رواية: لإبراهيم، والعصرَ لسليمان، وفي رواية: ليونُس، والمغربَ ليعقوب، وفي رواية: لعيسى، والعشاءَ ليونُس، وفي رواية: لموسى عليهم السلام، إلَّا أنَّ ذلك لا يضرّ، بل هو أنسبُ بالأمر باتِّباع سنَّة جميعِهم.

وقد استدلَّ الإمامُ[1] على أنَّه ﷺ أفضلُ من سائر الأنبياءِ عليهم السلام بقوله تعالى: «فبهداهم اقتده» من جهة أنَّه عليه الصلاة والسلام أُمر بالاقتداءِ بهدى جميعِهم وامتثلَ ذلك، فكان عندَه من الهدى ما عندَ الجميع، فيكون أفضلَ من كلِّ واحدٍ منهم، وحينئذٍ يقال: معنى كونِ ذلك نافلةً له عليه الصلاة والسلام أنَّه زائدٌ على الصلواتِ الخمس، خاصٌّ به ﷺ دون سائرِ الأنبياء عليهم السلام المأمورِ باتِّباع سنَّتهم. وهو ممَّا لا ينبغي أن يُلتفتَ إليه ويعوَّلَ عليه، بل اللائقُ به أن يجعلَ من قبيلِ حديث النَّفْس، وتخيُّلِها بحراً من مسكٍ مَوجُه الذهب، فإنَّ فسادَه تأصيلاً وتفريعاً ممَّا لا يخفَى على مَن له أدنَى مُسكةٍ وأقلُّ اطِّلاع، واللهُ تعالى العاصمُ من الزَّلل، والحافظُ من الخطأ والخَطَل.

وانتصابُ «نافلة» إمَّا على المصدرية بتقدير: تنفَّل. وقدَّر الحوفيُّ: نفَّلناك. أو بجعل «تهجَّدْ» بمعنى تنفَّل. أو بجعل «نافلةً» بمعنى تهجُّداً، فإنَّ ذلك عبادةٌ زائدة. وإمَّا على الحالِ من الضمير الراجعِ إلى القرآن، أي: حالَ كونِه صلاةً نافلةً كما قال أبو البقاء[2]. وإمَّا على المفعول لـ «تهجَّد» - كما جوَّزه الحوفيّ - إذا كان بمعنى: صلِّ، وجُعِلَ الضميرُ المجرورُ للبعضِ المفهوم، أو للوقت المقدَّر، أي: فصلِّ فيه نافلةً لك ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ﴾ الذي يبلِّغك إلى كمالك اللائقِ بك من بعد الموتِ الأكبر، لمَّا انبعثتَ من الموت الأصغرِ بالصلاة والعبادة. فالمعنى على التعليل والتهوينِ لمشقَّة قيامِ الليل، حتى زعم بعضُهم أنَّ «عسى» بمعنى كي، وهو وَهَم، بل هي - كما قال أهلُ المعاني - للإطماع، ولمَّا كان إطماع الكريمِ إنساناً بشيءٍ ثم

(١) في التفسير الكبير ١٣/ ٧١.
(٢) في الإملاء ٣/ ٤٩٤.

حرمانُه منه غروراً، واللهُ عزَّ وجلَّ أجلُّ وأكرمُ من أن يغرَّ أحداً فيُطمعَه في شيء ثم لا يُعطيَه، قالوا: هي للوجوبِ منه تعالى مجدُه، على معنى أنَّ المُطمَعَ به يكون ولا بدَّ للوعد.

وقيل: هي على بابها للترجِّي، لكن يُصرف إلى المخاطَب، أي: لتكن على رجاءٍ من أنْ يبعثَك ربُّك ﴿مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝٧٩﴾ وهي تامَّة، و«أن يبعثك» فاعلُها، و«ربك» فاعلُه، و«مقاماً» ـ كما قال جمعٌ ـ منصوبٌ على الظَّرفية، إمَّا على إضمار فعلِ الإقامة، أو على تضمين الفعلِ المذكورِ ذلك، أي: عسى أن يبعثَك فيُقيمَك مقاماً، أي: في مقام، أو يُقيمَك في مقام محمودٍ باعثاً، إذ لا يصحُّ أن يعملَ في مثل هذا الظرفِ إلَّا فعلٌ فيه معنى الاستقرار، خلافاً للكسائي.

واستظهرَ في «البحر»[1] كونَه معمولاً لـ «يبعثَك»، وهو مصدرٌ من غير لفظِ الفعل؛ لأنَّ نبعث بمعنى نُقيم، تقول: أُقيم من قبره، و: بُعث من قبره.

وجوَّز أبو البقاءِ[2] وغيرُه كونَه حالاً بتقديرِ مضاف، أي: نبعثك ذا مقام.

وقيل: يجوز أن يكونَ مفعولاً به لـ «يبعثَك» على تضمينه معنى نُعطيك.

وجوَّز أبو حيَّانَ أن تكونَ «عسى» ناقصة، و«ربك» الفاعل[3]، على تقدير أن ينتصبَ «مقاماً» بمحذوفٍ لا بـ «يبعث»؛ لئلَّا يلزمَ الفصلُ بين العاملِ والمعمولِ بأجنبيّ.

وتنكيرُ «مقاماً» للتعظيم. والمرادُ بذلك المقامِ مقامُ الشفاعةِ العظمى في فصل القضاء، حيث لا أحدَ إلَّا وهو تحت لوائه ﷺ، فقد أخرج البخاريُّ[4] وغيرُه عن ابن عمرَ قال: سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقول: «إنَّ الشمس لَتدنو حتى يبلغَ العرقُ نصفَ الأُذن، فبينما هم كذلك استغاثوا بآدم، فيقول: لست بصاحبِ ذلك، ثم موسى، فيقول كذلك، ثم محمَّد، فيشفع، فيقضي اللهُ تعالى بين الخلق، فيمشي

---

(١) ٦/ ٧٢.
(٢) في الإملاء ٣/ ٤٩٤.
(٣) كذا في الأصل و(م)، وهو خطأ ظاهر، والصواب: اسمها، كما في البحر ٦/ ٧٢.
(٤) في صحيحه (١٤٧٥).

حتى يأخذَ بحلقة بابِ الجنَّة، فيومئذٍ يبعثه اللهُ تعالى مقاماً محموداً يحمده أهلُ الجمعِ كلُّهم».

وأخرج الترمذيُّ وحسَّنه(١) عن أبي سعيدٍ الخدريِّ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «أنا سيِّد ولدِ آدمَ يومَ القيامةِ ولا فخر، وما من نبيٍّ يومئذٍ فمَن سواه إلَّا تحت لوائي، وأنا أول من تنشقّ عنه الأرض ولا فخر، وبيدي لواءُ الحمدِ ولا فخر، فيفزع الناسُ ثلاث فزعات، فيأتون آدمَ فيقولون: أنت أبونا فاشفعْ لنا إلى ربِّك، فيقول: إني أذنبتُ ذنباً أُهبطت منه إلى الأرض، ولكن ائتوا نوحاً، فيأتون نوحاً، فيقول: إني دعوتُ على أهل الأرضِ دعوةً فأُهلكوا، ولكن اذهبوا إلى إبراهيم، فيأتون إبراهيم، فيقول: ائتوا موسى، فيقول: إني قتلتُ نفساً، ولكن ائتوا عيسى، فيقول: إني عُبدت من دون اللهِ تعالى، ولكن ائتوا محمداً، فيأتونني، فأنطلق معهم فآخذُ بحلقة بابِ الجنةِ فأُقعقعها، فيقال: مَن هذا، فأقول: محمَّد، فيفتحون لي ويقولون: مرحباً، فأخِرُّ ساجداً، فيُلهمني اللهُ تعالى من الثَّناء والحمدِ والمجد، فيقال: اِرفعْ رأسَك، سَلْ تُعطَ، واشفعْ تشفَّع، وقل يُسمعْ لقولك، فهو المقامُ المحمودُ الذي قال اللهُ تعالى: «عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً»».

وجاء في بعض الرِّواياتِ أنَّه عليه الصلاة والسلام يسجد أربعَ سجدات ـ أي: كسجود الصلاةِ كما هو الظَّاهر ـ تحتَ العرش، فيُجاب لِمَا فزعوا إليه.

وذكر الغزاليُّ في «الدُّرَّة الفاخرة» أنَّ بين إتيانهم نبيًّا وإتيانهم ما بعدَه ألفَ سَنَة، ولا أصلَ له كما قال الحافظُ ابن حجر(٢).

وقيل: هو مقامُ الشفاعةِ لأمَّته ﷺ؛ لِمَا أخرجه أحمدُ، والترمذيُّ، والبيهقيُّ في «الدَّلائل» عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ ﷺ أنَّه سئل عن المقام المحمودِ في الآية فقال: «هو المقامُ الذي أَشفع فيه لأمَّتي»(٣).

---

(١) كما في تحفة الأشراف ٣/ ٤٦٨، وتحفة الأحوذي ٨/ ٥٨٨، والذي في المطبوع من سنن الترمذي (٣١٤٨): حديث حسن صحيح.

(٢) في فتح الباري ١١/ ٤٣٤.

(٣) مسند أحمد (٩٦٨٤)، وجامع الترمذي (٣١٣٧)، ودلائل النبوة ٥/ ٤٨٤. ولفظ الترمذي والبيهقي: قال: «هي الشفاعة».

وأَجاب مَن ذهب إلى الأوَّل بأنَّه يحتمل أن يكونَ المرادُ: المقامُ الذي أشفع فيه أوَّلاً لأمَّتي، فقد أخرج الشيخان[١] وغيرُهما عن أبي هريرةَ أيضاً من حديثٍ طويل في الشفاعةِ فيه فَزَعُ الناسِ إلى آدمَ ونوحٍ وإبراهيمَ وموسى وعيسى عليهم السلام، واعتذارُ كلٍّ منهم ـ ما عدا عيسى عليه السلام ـ بذنب، أنَّه ﷺ قال: «فيأتوني ـ يعني الناسَ بعد مَن علمتَ من الأنبياءِ عليهم السلام ـ فيقولون: يا محمد، أنت رسولُ اللهِ وخاتَمُ الأنبياء، وقد غفر اللهُ تعالى لك ما تقدَّم من ذنبك وما تأخَّر، اِشفعْ لنا إلى ربِّك، ألا ترى إلى ما نحن فيه، فأَنطلقُ فآتي تحتَ العرشِ فأقعُ ساجداً لربِّي، ثم يفتح اللهُ تعالى عليَّ من محامده وحُسنِ الثناءِ عليه شيئاً لم يفتحه على أحدٍ قبلي، ثم يقال: يا محمَّد، اِرفع رأسَك، سل تعطَه، واشفع تشفَّع، فأَرفع رأسي فأقول: أُمَّتي يارَبِّ، فيقال: يا محمد، أَدخل مِن أمَّتك مَن لا حسابَ عليهم من الباب الأيمنِ من أبواب الجنَّة، وهم شركاءُ الناسِ فيما سوى ذلك من الأَبواب».

ومِن الناس مَن فسَّره بمقام الشفاعةِ في موقفِ الحشر، حيث يعترف الجميعُ بالعجز، أعمُّ من أن تكونَ عامَّةً كالشَّفاعة لفصلِ القضاء، أو خاصَّةً كالشفاعة لبعض عُصاةِ أمَّته ﷺ في العفو عنهم، والاقتصارُ على أَحد الأمرَين في بعض الأخبارِ لنكتةٍ اقتضاها الحال، ولكلٍّ مقامٍ مقال، وحَمَلَ هذا الشفاعةَ للأمَّة في خبر أبي هريرةَ المتقدِّمِ على الشفاعة لبعض عصاتِهم في الموقفِ قبل دخولِهم النار، وإلَّا فلو أُريد الشفاعةُ لهم بعد الحساب ودخولِ أهل الجنةِ الجنةَ وأهلِ النارِ النار ـ كما رُوي عن أبي سعيد ـ لم يتيسَّر الجمعُ بين الرِّوايات، إلَّا بأن يقال: المقامُ المحمودُ هو مقامُ الشفاعة، أعمُّ من أن تكونَ في الموقف عامَّةً وخاصةً وأن تكونَ بعد ذلك، ويكونُ الاقتصارُ لنكتة.

وقد جاءَ تفسيرُه بمقام الشفاعةِ مطلقاً، فقد أَخرج ابنُ مردويه عن سعد بنِ أبي وقاصٍ قال: سئل النبيُّ ﷺ عن المقامِ المحمود، فقال: «هو الشفاعة»[٢].

---

(١) صحيح البخاري (٤٧١٢)، وصحيح مسلم (١٩٤).
(٢) الدر المنثور ٤/ ١٩٧.

وأَخرج ابن جَريرٍ عن وَهْب، عن أبي هريرةَ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «المقامُ المحمودُ الشفاعة»[١].

وأخرج ابن جَريرٍ والطبرانيُّ وابنُ مردويه من طرقٍ عن ابن عباسٍ أنه فسَّره بذلك[٢].

ثم الشفاعةُ من حيث هي وإن شاركه فيها ﷺ غيرُه من الملائكة والأنبياءِ عليهم السلام وبعضِ المؤمنين، إلَّا أنَّ الشفاعةَ الكاملة والأنواعَ الفاضلة لا تَثْبت لغيره عليه الصلاة والسلام، وقد أَوصل بعضُهم الشفاعةَ المختصَّة به ﷺ إلى عشر، وذكره بعضُ شرَّاح البخاريِّ فليراجع.

ووصفُ المقامِ بأنَّه محمودٌ ـ على ما ذُكر ـ باعتبار أنَّ النبيَّ ﷺ يُحمَد فيه على إنعامه الواصل إلى الخاصِّ والعامِّ من أَصناف الأَنام.

وأَخرج النَّسائي، والحاكمُ وصحَّحه[٣]، وجماعةٌ عن حذيفةَ رضي الله عنه قال: يُجمَع الناسُ في صعيدٍ واحدٍ يسمعهم الدَّاعي ويَنفُذهم البصر، حفاةً كما خُلقوا، قياماً، لا تكلَّم نفسٌ إلَّا بإذنه، فينادَى: يامحمد، فيقول: لبَّيك وسَعدَيك، والخيرُ في يديك، والشرُّ ليس إليك، والمَهديُّ مَن هَديت، وعبدُك بين يديك وبك وإليك، لا ملجأ ولا منجَى منك إلَّا إليك، تباركتَ وتعاليت، سبحانَك ربَّ البيت. فهذا المقامُ المحمود.

وأخرج الطبرانيُّ[٤] عن ابن عباسٍ أنَّه قال في الآية: يُجلسه فيما بينه وبين جبريلَ عليه السلام ويشفع لأُمَّته، فذلك المقامُ المحمود.

وأَخرج ابن جَريرٍ[٥] عن مجاهدٍ أنَّه قال: المقامُ المحمودُ أن يُجلسَه معه على عرشه.

---

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٤٧ ولكن من طريق يزيد بن عبد الرحمن الأودي عن أبي هريرة به.

(٢) الدر المنثور ٤/ ١٩٧، وهو في تفسير الطبري ١٥/ ٤٤.

(٣) السنن الكبرى (١١٢٣٠)، والمستدرك ٢/ ٣٦٣.

(٤) في الكبير (١٢٤٧٤).

(٥) في تفسيره ١٥/ ٤٧.

وأنت تعلم أنَّ الحمد على أكثرِ ما في هذه الرِّواياتِ مجازٌ عند مَن يقول: إنَّه مختصٌّ بالثَّناء على الإنعام، وأمَّا عند مَن يقول بعدمِ الاختصاص، فلا مجاز.

وتعقَّب الواحديُّ القولَ بأنَّ المقام المحمودَ إجلاسُه ﷺ معه عزَّ وجلَّ على العرشِ بعد ذِكر روايتِه عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما[1] بأنَّه قولٌ رَذِل موحِشٌ فظيع، لا يصحُّ مثلُه عن ابن عباس، ونصُّ الكتابِ ينادي بفساده من وجوه:

الأوَّل: أنَّ البعثَ ضدُّ الإجلاس، يقال: بعث اللهُ تعالى الميِّت، إذا أقامه من قبره، وبعثتُ الباركَ والقاعد فانبعث، فتفسيرُه به تفسيرُ الضِّدِّ بالضد.

الثاني: لو كان جالساً سبحانَه وتعالى على العرش، لَكان محدوداً متناهياً، فيكون محدَثاً، تعالى عن ذلك عُلوًّا كبيراً.

الثالث: أنَّه سبحانه قال: «مقاماً» ولم يقل مَقعداً، والمقامُ موضعُ القيامِ لا القعود.

الرابع: أنَّ الحمقى والجهَّالَ يقولون: إنَّ أهل الجنةِ كلَّهم يجلسون معه تعالى ويسألهم عن أحوالهم الدُّنياوية، فلا مزيَّةَ له ﷺ بإجلاسه معه عزَّ وجلّ.

الخامس: أنَّه إذا قيل: بعث السلطانُ فلاناً، يُفهَم منه أنَّه أرسله إلى قومٍ لإصلاح مهمَّاتهم، ولا يُفهَم منه أنَّه أجلسه مع نفسه. انتهى.

وأبو عمرَ[2] لم يطَّلع إلَّا على رواية ذلك عن مجاهدٍ فقال: إنَّ مجاهداً وإن كان أحدَ الأئمَّة بتأويل القرآنِ حتى قيل: إذا جاءك التأويلُ عن مجاهدٍ فحسْبُك، إلَّا أنَّ له قولَين مهجورَين عند أهلِ العلم، أحدُهما: تأويلُ المقامِ المحمودِ بهذا الإجلاس، والثاني: تأويلُ «إلى ربها ناظرة» [القيامة:٢٣] بانتظار الثَّواب.

وذكر النقَّاش عن أبي داود السِّجستانيِّ أنَّه قال: مَن أنكر هذا الحديثَ فهو عندنا متَّهم. فما زال أهلُ العلمِ يحدِّثون به.

---

(١) أخرجه الذهبي في الميزان ٤/ ١٢٤ من طريق علي بن محمد القادسي، عن مقاتل، عن الضحاك، عن ابن عباس. وقال: فهذا لعله وضعه أحد هؤلاء أصحاب مقاتل أو القادسي. اهـ. وكلام الواحدي في البحر ٦/ ٧٣.

(٢) هو ابن عبد البر، وكلامه في التمهيد ٧/ ١٥٧-١٥٨، ونقله المصنف عن البحر ٦/ ٧٢.

قال ابنُ عطية: أراد: مَن أنكره على تأويله فهو متَّهم[١]. وقد يؤوَّل قولُه ﷺ: «يُجلسني معه» على رفع محلِّه وتشريفِه على خلقه، كقولِه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف:٢٠٦] وقولِه سبحانه حكايةً: ﴿ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا﴾ [التحريم:١١] وقولِه تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت:٦٩] إلى غير ذلك ممَّا هو كنايةٌ عن المكانةِ لا عن المكان.

وأنت تعلم أنَّه لا ينبغي لمجاهدٍ ولا لغيره أن يفسِّرَ المقامَ المحمودَ بالإجلاس على العرش حَسْبما سمعتَ من غير أن يثبتَ عنده ذلك الإِجلاسُ في خبر، كخبر الديلميِّ عن ابن عمرَ ﵄ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ في قولِه سبحانه: «عسى أن يبعثك...» إلخ: «يُجلسني معه على السَّرير»[٢] فإنْ تمسَّك المفسِّرُ بهذا أو نحوِه، لم يناظَر إلَّا بالطَّعن في صحَّته، وبعد إثبات الصحَّة لا مجالَ للمؤمن إلَّا التسليم.

وما ذكره الواحديُّ لا يستلزم عدمَ الصحة، فكم وكَمْ من حديثٍ نصُّوا على صحَّته ويَلزم من ظاهرِه المحال، كحديث أبي سعيد الخدريِّ المشتملِ على رؤية المؤمنين اللهَ عزَّ وجلَّ ثم إتيانِه إياهم في أدنَى صورةٍ من التي رأوه فيها، وقولِه تعالى لهم: «أنا ربكم» وقولِهم: نعوذُ بالله تعالى منك، حتى يكشفَ لهم عن ساق، فيسجدون، ثم يرفعون رؤوسَهم وقد تحوَّل في صورته التي رأوه فيها أوَّل مرَّة. وهو في الصَّحيحين[٣]، وحديثِ لَقيطِ بن عامرٍ المشتملِ على قوله ﷺ: «تلبثون ما لبثتم، ثم يتوفَّى نبيُّكم، ثم تلبثون ما لبثتم، ثم تُبعث الصائحة ـ لَعَمرُ إلهِك ـ لا تدعُ على ظهرها شيئاً إلَّا مات والملائكةُ الذين مع ربِّك عزَّ وجلّ، فأَصبح ربُّك يطوفُ في الأرض وخلت عليه البلاد...» الحديث[٤]، وقد رواه أئمَّة السنَّةِ في كتبهم وتلقَّوه بالقَبول، وقابلوه بالتسليم والانقياد، إلى ما لا يُحصَى من هذا القبيل، ومذاهبُ المحدِّثين وأهلِ الفكر من العلماءِ في الكلام على ذلك ممَّا لا يخفى، ومتى أُجريت هناك فلتُجرَ هنا، فالكلُّ قريب من قريب.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٤٧٩ وما سيأتي هو من كلام أبي حيان في البحر ٦/ ٧٢-٧٣.

(٢) الفردوس (٤١٥٩).

(٣) صحيح البخاري (٧٤٣٩)، وصحيح مسلم (١٨٣) بنحوه.

(٤) أخرجه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند (١٦٢٠٦) والطبراني في الكبير ١٩/ (٤٧٧).
قال ابن كثير في البداية والنهاية ٧/ ٣٣: هذا حديث غريب جدًّا، وألفاظه في بعضها نكارة.
وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب ٢/ ٢٦٠: هو حديث غريب جدًّا.

والصوفية يقولون: إنَّ لله عزَّ وجلَ الظهورَ فيما يشاءُ على ما يشاء، وهو سبحانَه في حال ظهورِه باقٍ على إطلاقه حتى عن قيد الإطلاق، فإنَّه العزيزُ الحكيم، ومتى ظهر جلَّ وعلا في صورة، أُجريت عليه سبحانه أحكامُها من حيث الظُّهور، فيوصف عزَّ مجدُه عندهم بالجلوس ونحوِه من تلك الحيثية، وينحلُّ بذلك أمورٌ كثيرة. إلَّا أنَّه مبنيٌّ على ما دون إثباتِه خَرْطُ القتاد.

ويَرِد على ما ذكره الواحديُّ في الوجه الثالثِ أنَّ المقام وإنْ كان في الأصل بمعنى محلِّ القيام، إلَّا أنَّه شاع في مطلق المحلِّ، ويُطلقَ على الرُّتبة والشرف.

وعلى ما ذكره في الوجه الأوَّل أنَّه ليس هناك إلَّا تفسيرُ المقام المحمود بالإجلاس، لا تفسيرُ البعثِ بالإجلاس، نَعَم فيه مسامحة، والمرادُ أنَّ إحلالَه في المحلِّ المحمودِ هو إجلاسُه على العرش، وهذا المعنى يتأتَّى بإبقاء البعثِ على معناه وتقديرِ فيُقيمك بمعنى فيُحلُّك، وبتفسيره بالإقامة بمعنى الإحلال، وقد يقال: لا مسامحة، والمرادُ من المقام الرُّتبة، والبعثُ متضمِّن معنى الإعطاء، أي: عسى يُعطيك ربُّك رتبةً محمودة، وهي إجلاسُه إياك على عرشه باعثاً.

وما ذكره في الوجهِ الثاني حقٌّ لو أُريد من الجلوس على العرش ظاهرُه، أما لو أُريد معنًى آخر، فلا نسلِّم اللازم، وبابُ التأويلِ واسع.

وقد أوِّل الإجلاسُ معه على رفع المحلِّ والتشريف، وهو مقولٌ بالتشكيك، فمتى صحَّ أنَّ أهل الجنةِ كلَّهم يجلسون معه، آمنَّا به مع إثبات المزيةِ للرَّسول ﷺ، فاندفع ما ذكره في الوجهِ الرابع.

ويَرِد على ما في الوجه الخامسِ أنَّ الإجلاسَ معه لم يُفهَم من مجرَّد البعث، وما ادَّعى أحدٌ ذلك، فكونُ: بَعَثَ السلطانُ فلاناً، يُفهَم منه أنَّه أرسله إلى قومٍ لإصلاح مهمَّاتهم، ولا يُفهَم منه أنَّه أَجلسه مع نفسه، لا يضرُّنا، كما لا يخفَى على منصف.

وبالجملة كلُّ ما قيل أو يقال لا يُصغى إليه إن صحَّ التفسيرُ عن رسول اللهِ ﷺ، لكن يبقَى حينئذٍ أنَّه يلزم التعارضُ بين ظواهر الرِّوايات، ومن هنا قال بعضُهم: المرادُ بالمقام المحمودِ ما ينتظم كلَّ مقامٍ يتضمَّن كرامةً له ﷺ، والاقتصارُ في

بعض الرّوايات على بعضٍ لنكتة نحو ما مرّ، ووصفُه بكونه محموداً إمَّا باعتبار أنَّه ﷺ يحمد اللهَ تعالى عليه أَبلغَ الحمد، أو باعتبار أنَّ كلَّ من يشاهده يحمده، ولم يشترطْ أن يكونَ الحمدُ في مقابلة النِّعمة، ويدخل في هذا كلُّ مقامٍ له ﷺ محمودٍ في الجنة.

وكذا يدخلُ فيه ما جوَّز مفتي الصوفيةِ سيِّدي شهابُ الدِّين السُّهرَورديُّ أن يكونَ المقامَ المحمود، وهو إعطاؤه عليه الصلاة والسلام مرتبةً من العلم لم تُعطَ لغيره من الخلقِ أصلاً، فإنَّه ذكر في رسالةٍ له في العقائد أنَّ علمَ عوامِّ المؤمنين يكون يومَ القيامةِ كعلم علمائهم في الدُّنيا، ويكون علمُ العلماءِ إذ ذاك كعلم الأنبياءِ عليهم السلام، ويكون علمُ الأنبياءِ كعلم نبيِّنا ﷺ، ويعطَى نبيُّنا عليه الصلاة والسلام من العلم ما لم يعطَ أحدٌ من العالمين، ولعله المقامُ المحمود. ولم أرَ ذلك لغيره عليه الرَّحمة، واللهُ تعالى أعلم.

ثم هذا الاختلافُ في المقام المحمودِ هنا لم يقع فيه في دعاءِ الأذان، بل ادَّعى العلَّامة ابنُ حجرٍ الهيتميُّ أنّه فيه مقامُ الشفاعةِ العُظمى لفصل القضاءِ اتفاقاً، فتأمَّل في هذا المقام، واللهُ تعالى ولي الإنعامِ والإفهام.

﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ﴾ أي: إدخالاً مَرْضيًّا جيداً لا يرى فيه ما يكره، والإضافةُ للمبالغة. ﴿وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ نظيرُ الأوَّل.

واختُلف في تعيين المرادِ من ذلك، فأخرج الزُّبير بن بكَّار عن زيد بن أسلمَ أنَّ المرادَ إدخالُ المدينةِ والإخراجُ من مكة، ويدلُّ عليه ـ على ما قيل ـ قولُه تعالى: (وَإِن كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ) إلخ. وأيِّد بما أخرجه أحمد، والطبرانيّ، والترمذيُّ وحسَّنه، والحاكم وصحَّحه[1]، وجماعةٌ عن ابن عباسٍ قال: كان النبيُّ ﷺ بمكة ثم أُمر بالهجرة، فأنزل اللهُ تعالى عليه: (وَقُل رَّبِّ) الآية. وبدأ بالإدخال لأنَّه الأهمّ.

وأَخرج ابن جَريرٍ[2] وابنُ أبي حاتم عن ابن عباسٍ أنَّه الإدخالُ في القبر والإخراجُ منه. وأيِّد بذِكره بعد البعث.

---

(١) مسند أحمد (١٩٤٨)، والمعجم الكبير (١٢٦١٨)، وجامع الترمذي (٣١٣٩)، والمستدرك ٣/٣.

(٢) في تفسيره ١٥/٥٦.

وقيل: إدخالُ مكةَ ظاهراً عليها بالفتح وإخراجُه ﷺ منها آمناً من المشركين.

وقيل: إخراجُه من المدينة وإدخالُ مكةَ بالفتح.

وقال محمد بنُ المنكدر: إدخالُه الغارَ وإخراجُه منه.

وقيل: الإدخالُ في الجنة والإخراجُ من مكَّة.

وقيل: الإدخالُ في الصلاة والإخراجُ منها.

وقيل: الإدخالُ في المأمورات والإخراجُ عن المنهيَّات.

وقيل: الإدخالُ فيما حمله ﷺ من أعباء النبوَّة وأداءِ الشرع، وإخراجُه منه مؤدِّياً لِمَا كلَّفه من غيرِ تفريط.

وقيل: الإدخالُ في بحار التوحيدِ والتنزيه، والإخراجُ من الاشتغال بالدَّليل إلى معرفةِ المدلول، والتأمُّلِ في الآثار إلى الاستغراقِ في معرفة الواحدِ القهَّار.

وقيل وقيل، والأظهرُ أنَّ المراد إدخالُه عليه الصلاة والسلام في كلِّ ما يدخل فيه ويلابسه من مكانٍ أو أمر، وإخراجُه منه، فيكون عامًّا في جميع المواردِ والمصادر، واستظهر ذلك أبو حيَّان[1]، وفي «الكشف» أنَّه الوجهُ الموافقُ لظاهر اللفظ، والمطابقُ لمقتضى النَّظم، فسابقُه ولاحقُه لا يختصَّان بمكانٍ دون آخَر، وكفاك قولُه تعالى: «واجعل لي» إلخ شاهدَ صدقٍ على إيثاره.

وقرأ قتادةُ وأبو حيوةَ وحميدٌ وإبراهيمُ بن أبي عبلة: «مَدخَلَ» و«مَخرَجَ» بفتح الميمِ فيهما[2]، قال صاحبُ «اللوامح»: وهما مصدران مِن: دَخَلَ وخَرَجَ، لكنَّهما جاءا من معنى: «أَدخِلني» و«أَخرجني» السابقَين دونَ لفظِهما، ومثلُ ذلك: ﴿أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا﴾ [نوح: ١٧] ويجوز أن يكونا اسمَي مكانٍ وانتصابُهما على الظرفية.

وقال غيرُه من المحقِّقين: هما مصدرانِ منصوبان على تقدير فِعلَين ثلاثيين؛ إذ مصدرُ المزيدين مضمومُ الميم كما في القراءة المتواترة، أي: أَدخِلني فأَدْخُلَ مَدخَلَ صدقٍ وأَخرِجني فأَخْرُجَ مَخرَجَ صدق.

---

(١) في البحر ٦/ ٧٣.

(٢) البحر ٦/ ٧٣، وانظر القراءات الشاذة ص٧٧.

﴿وَٱجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا ۝٨٠﴾ أي: حجَّةً تنصرني على مَن خالفني، وهو مرادُ مجاهدٍ بقوله: حجَّةً بيِّنة. وفي روايةٍ أخرى عنه أنَّه كتابٌ يحوي الحدودَ والأحكام. وعن الحسن أنَّه أُريد التسلُّطُ على الكافرين بالسَّيف، وعلى المنافقين بإقامة الحدود. وقريبٌ ما قيل أنَّ المراد قهراً وعزًّا تنصر به الإسلامَ على غيره. وزعم بعضُهم أنَّه فتحُ مكة.

وقيل: السلطان: أحدُ السلاطينِ الملوك. فكأنَّ المرادَ الدعاءُ بأن يكونَ في كلِّ عصرٍ مَلِكٌ ينصر دينَ اللهِ تعالى؛ قيل: وهو ظاهرُ ما أخرجه البيهقيُّ في «الدلائل» والحاكمُ[1] وصحَّحه عن قتادةَ قال: أخرجه اللهُ تعالى من مكة مُخرجَ صدق وأدخله المدينةَ مُدخلَ صِدق، وعَلِمَ نبيُّ اللهِ أنَّه لا طاقةَ له بهذا الأمرِ إلَّا بسلطان، فسأل سلطاناً نصيراً لكتاب اللهِ تعالى وحدودِه وفرائِضه، فإنَّ السلطانَ عزَّةٌ من الله عزَّ وجلَّ جعلها بين أظهُر عبادِه، لولا ذلك، لأغار بعضُهم على بعضٍ وأكل شديدُهم ضعيفَهم. وفيه نظر.

وفعيلٌ على سائر الأوجُه مبالغةٌ في فاعل. وجوِّز أن يكونَ في بعضها بمعنى مفعول.

والحقُّ أنَّ المرادَ من السُّلطان كلُّ ما يُفيده الغلبةَ على أعداء اللهِ تعالى، وظهورَ دينه جلَّ شأنُه. ووصفُه بـ «نصيراً» للمبالغة.

﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ﴾ الإسلامُ والدِّين الثابتُ الراسخ. والجملةُ عطفٌ على جملة «قل» أوَّلاً، واحتمالُ أنَّها من مقول القولِ الأوَّل لِمَا فيها من الدَّلالة على الاستجابة في غاية البُعد.

﴿وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ أي: زال واضمحلّ، ولم يَثبت الشِّركُ والكفرُ وتسويلاتُ الشيطان، مِن: زَهَقَت نفْسُه، إذا خرجت من الأسف.

وعن قتادةَ أنَّ الحقَّ القرآن، والباطلَ الشيطان. وعن ابن جُريج أنَّ الأولَ الجهاد، والثاني الشِّرك. وعن مقاتلٍ: الحقُّ عبادةُ اللهِ تعالى، والباطلُ عبادةُ الشيطان. وهذا قريبٌ ممَّا ذكرنا.

---

(١) دلائل النبوة ٢/٥١٧، والمستدرك ٣/٣، وسكت عنه الحاكم والذهبي.

﴿إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ﴾ كائناً ما كان ﴿كَانَ زَهُوقًا ۝٨١﴾ مضمحلًّا غيرَ ثابتٍ الآن، أو فيما بعد، أو مطلقاً؛ لكونه كأن لم يكن. وصيغةُ فَعول للمبالغة.

أَخرج الشيخان[1] وجماعةٌ عن ابن مسعودٍ قال: دخل النبيُّ ﷺ مكةَ وحولَ البيتِ ستُّون وثلاثُ مئة نُصُب، فجعل يطعنها بعودٍ في يده ويقول: «﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ۝٨١﴾، ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾» [سبأ:٤٩]. وفي رواية الطبرانيِّ في «الصغير» والبيهقيِّ في «الدلائل» عن ابن عباسٍ أنَّه ﷺ جاء ومعه قضيب، فجعل يَهوي به إلى كلِّ صنمٍ منها، فيَخرُّ لوجهه، فيقول: ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ۝٨١﴾ حتى مرَّ عليها كلِّها[2].

﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي: ما هو في تقويم دينِهم واستصلاحِ نفوسهم كالدَّواء الشافي للمرضى.

و«من» للبيان، وقدِّم اهتماماً بشأنه ـ وأنكر أبو حيَّان[3] جوازَ التقديم، واختار هنا كونَ «مِن» لابتداءِ الغاية، وهو إنكارٌ غيرُ مسموع ـ فيفيد أنَّ كلَّ القرآنِ كذلك، وفي الخبر: «مَن لم يستشفِ بالقرآن، فلا شفاه اللهُ تعالى»[4].

أو للتبعيض، ومعناه ـ على ما في «الكشف» ـ: وننزِّل ما هو شفاء، أي: تدرَّج في نزوله شفاءً فشفاء. وليس معناه أنَّه منقسمٌ إلى ما هو شفاءٌ وليس بشفاءٍ والمنزَّلُ الأوَّل، كما وهم الحوفيُّ فأَنكر جوازَ إرادةِ التبعيض، وإنَّما المعنى أنَّ ما لم ينزل بعدُ ليس بشفاءٍ للمؤمنين؛ لعدم الاطِّلاع، وأنَّ كلَّ ما ينزل فهو شفاءٌ لداء خاصٍّ، يتجدَّد نزولُ الشفاءِ كِفاءَ تجدُّدِ الداء. وفيه أيضاً أنَّ هذا الوجهَ أوفقُ لمقتضَى المقام. ولا يخفَى عليك بُعده؛ ولذا اختير في توجيه التبعيضِ أنَّه باعتبار الشفاءِ الجسماني، وهو من خواصِّ بعضٍ دونَ بعض.

---

(١) صحيح البخاري (٤٢٨٧)، وصحيح مسلم (١٧٨١).

(٢) المعجم الصغير (١١٥٢)، والدلائل ٥/ ٧١-٧٢.

(٣) في البحر ٦/ ٧٤.

(٤) عزاه في كنز العمال (٢٨١٠٦) إلى الدارقطني في الأفراد من حديث أبي هريرة ﵁، وأخرجه الثعلبي من حديث رجاء الغنوي مرفوعاً، كما في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ص ١٠٢، وفي إسناده أحمد بن الحارث الغساني وهو متروك. وفي الاستيعاب ٣/ ٢٦٦: رجاء الغنوي لا يصح حديثه، ولا تصح له صحبة.

ومن البعض الأوَّلِ الفاتحة، وفيها آثارٌ مشهورة، وآياتُ الشِّفاء، وهي ستّ: ﴿وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٤] ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧] ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩] ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠] ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ﴾ [فصلت: ٤٤].

قال السُّبكي: وقد جرِّبت كثيراً، وعن القشيريِّ أنَّه مرض له ولدٌ أَيِس من حياته، فرأى اللهَ تعالى في منامه، فشكى له سبحانَه ذلك، فقال له: اِجمَع آياتِ الشِّفاء واقرأها عليه، أو اكتُبها في إناءٍ واسقِه فيه ما محيت به، ففعل، فشفاه اللهُ تعالى. والأطبَّاء معترفون بأنَّ من الأُمور والرُّقى ما يَشفي بخاصِّية روحانية، كما فصَّله الأندلسيُّ في «مفرَداته» وكذا دوادُ في الجلدِ الثاني من «تذكرته»[١]، ومَن ينكِر لا يُعبأ به.

نعم اختلف العلماءُ في جواز نحوِ ما صنعه القشيريُّ عن الرؤيا، وهو نوعٌ من النُّشرة، وعرَّفوها بأنَّها أن يُكتبَ شيءٌ من أسماء اللهِ تعالى أو من القرآن، ثم يُغسل بالماء، ثم يُمسح به المريضُ أو يسقاه. فمنع ذلك الحسنُ والنخعيُّ ومجاهد، وروى أبو داودَ[٢] من حديث جابرٍ أنَّ النبيَّ ﷺ سئل عن النُّشرة فقال: «هي من عملِ الشَّيطان».

وأجاز ذلك ابنُ المسيَّب. والنشرةُ التي قال فيها ﷺ ما قال هي النشرةُ التي كانت تُفعل في الجاهلية، وهي أَنواع، منها ما يفعله أهلُ التعزيم في غالب الأعصارِ من قراءة أشياءَ غيرِ معلومةِ المعنى ولم تثبتْ في السُّنَّة، أو كتابتِها وتعليقها، أو سقيِها.

وقال مالك: لا بأسَ بتعليق الكتبِ التي فيها أسماءُ اللهِ تعالى على أَعناق المرضَى على وجه التبرُّك بها إذا لم يُرِد معلِّقها بذلك مدافعةَ العين. وعنى بذلك أنَّه

---

(١) تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب، لداود بن عمر الأنطاكي، الحكيم الطبيب المشهور، نزيل القاهرة، المتوفى سنة (١٠٠٨ أو ١٠٠٥ أو ٩٨٩ أو ١٠١١ هـ). شذرات الذهب ٨/ ٤١٥، وخلاصة الأثر ٢/ ١٤٠، وكشف الظنون ١/ ٣٨٦.

(٢) في سننه (٣٨٦٨).

لا بأسَ بالتعليق بعد نزول البلاءِ رجاءَ الفَرَج والبُرء، كالرُّقى التي وردت السنةُ بها من العين، وأما قبلَ النزولِ ففيه بأس. وهو غريب.

وعند ابنِ المسيَّب يجوز تعليقُ العُوْذةِ من كتاب اللهِ تعالى في قصبةٍ ونحوِها، وتوضع عند الجِماع وعند الغائط، ولم يقيِّد بقَبل أو بَعد.

ورخَّص الباقرُ في العُوذة تُعلَّق على الصِّبيان مطلقاً.

وكان ابنُ سِيرين لا يرى بأساً بالشيءِ من القرآن يعلِّقه الإنسانُ كبيراً أو صغيراً مطلقاً، وهو الذي عليه الناسُ قديماً وحديثاً في سائر الأمصار.

لكن توجيه التبعيضِ بما ذُكر لا يساعده قولُه سبحانه: ﴿وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ۝٨٢﴾ أي: لا يزيد القرآنُ كلُّه أو كلُّ بعضٍ منه الكافرين المكذِّبين به الواضعين للأشياءِ في غير موضِعها ـ مع كونه في نفسه شفاءً لما في الصُّدور من أدواء الرَّيب وأسقامِ الأوهام ـ إلَّا خساراً، أي: هلاكاً بكفرهم وتكذيبِهم. وزيادتُهم من حيث إنَّهم كلَّما جدَّدوا الكفرَ والتكذيبَ بالآية النازلةِ تدريجاً، ازدادوا بذلك هلاكاً.

وفسَّر بعضُهم الخسارَ بالنقصان، ورجَّح أبو السُّعودِ[1] الأوَّلَ بأنَّ ما بهم من داءِ الكفر والضَّلال حقيقٌ بأن يعبَّرَ عنه بالهلاك، لا بالنقصان المُنبئِ عن حصول بعضِ مبادئ الإسلام فيهم. وفيه ـ كما قال ـ إيماءٌ إلى أنَّ ما بالمؤمنين من الشُّبه والشكوكِ المعتريةِ لهم في أثناء الاهتداءِ والاسترشادِ بمنزلة الأمراض، وما بالكَفَرة من الجهل والعنادِ بمنزلة الموتِ والهلاك.

وإسنادُ الزيادةِ المذكورةِ إلى القرآن مع أنَّهم المزدادون في ذلك؛ لسوءِ صنيعهم باعتبار كونِه سبباً لذلك، وفيه تعجيبٌ من أمره من حيث كونُه مداراً للشِّفاء والهلاك:

كماءٍ صار في الأَصداف دُرًّا وفي ثغر الأفاعي صار سُمّا

هذا وربَّما يقال: إنَّ انقسامَ القرآنِ إلى ما هو شفاءٌ من أدواء الرَّيب وأَسقامِ الوهمِ وإلى ما ليس كذلك ممَّا لا ينبغي أن يكونَ فيه ريب؛ لأنَّ الشافيَ من أَدواء الرَّيبَ إنَّما هو الأدلَّة، كالآيات الدالَّةِ على بطلان الشِّرك وثبوتِ الوحدانيةِ له

(١) في إرشاد العقل السليم ٥/ ١٩١.

تعالى، وكالآيات الدالَّةِ على إمكان الحشرِ الجسمانيّ، وليس كلُّ آياتِ القرآنِ كذلك، فإنّ منه ما هو أمرٌ بصلاة وصوم وزكاة، ومنه ما هو نهيٌ عن قتلٍ وزنًى وسرقة، ونحو ذلك، وهو لا يُشفَى به أدواءُ الريبِ وأسقامُ الوهم، وكذا آياتُ القَصَص، نَعَم فيما ذكر نفعُ غيرِ الشفاءِ من تلك الأداوء، فهو رحمة، وحينئذٍ يقال: في الآية حذف، أي: ننزِّل من القرآنِ ما هو شفاءٌ وما هو رحمة، على معنى: ننزِّل من القرآن آياتٍ هي شفاءٌ وآياتٍ هي رحمة.

وفيه أنَّ الريبَ غيرُ مختصٍّ فيما يتعلَّق بالله عزَّ وجلَّ وبإمكان الحشر، بل يكون أيضاً في الرِّسالة وصِدقِه ﷺ في دعواها، وما من آيةٍ في القرآن إلَّا وهي مستقلَّة أو لها دخلٌ في الشِّفاء من ذلك الداء؛ لِمَا فيها من الإعجاز، وكذا ما مِن آيةٍ إلَّا وفيها نفعٌ من جهة أخرى، فكلُّ آيةٍ رحمة، كما أنَّ كلَّها شفاء، لكن كونُه رحمةً بالنسبة إلى كلِّ واحدٍ واحدٍ من المؤمنين، إذ كلُّ مؤمنٍ ينتفع به نوعاً من الانتفاع، وكونُه شفاءً بالفعل بالنِّسبة إلى مَن عرض له شيءٌ من أدواء الرَّيبِ وأسقام الوهم، وليس كلُّ المؤمنين كذلك، والقولُ بأنَّ كلًّا كذلك في أوَّل الإيمانِ غيرُ مسلَّم، ولا يُحتاج إليه كما لا يخفَى.

والإمامُ[1] عمَّم شفائيَّته، وقد أَحسن فقال: هو شفاءٌ للأمراض الرُّوحانية، وهي نوعان: اعتقاداتٌ باطلة، وأخلاقٌ مذمومة؛ فلاشتماله على الدَّلائل الحقَّة الكاشفةِ عن المذاهب الباطلةِ في الإلهيات والنبوَّات والمعادِ والقضاءِ والقَدَر المبيِّنةِ لبطلانها، يَشفي عن النوع الأوَّلِ من الأمراض، ولاشتماله على تفاصيل الأَخلاقِ المذمومةِ، وتعريفِ ما فيها من المفاسد، والإرشادِ إلى الأخلاق الفاضلةِ والأعمالِ المحمودة، يَشفي عن النوع الآخَر، والشفاءُ إشارةٌ إلى التخلية، والرَّحمةُ إشارةٌ إلى التحلية، ولأنَّ الأُولى أهمُّ من الثانية قدَّم الشفاءَ على الرَّحمة، فتأمَّل والله تعالى الموفِّق.

وقرأ البصريَّان: «نُنْزِلُ» بالنُّون والتخفيف[2]. وقرأ مجاهدٌ بالياء والتخفيف، ورواها المروزيُّ عن حفص[3]. وقرأ زيدُ بن عليٍّ رضي الله عنهما: «شفاءً ورحمةً» بنصبهما.

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ٣٤.

(٢) التيسير ص٧٥، والنشر ٢/ ٢١٨، ٣٠٨.

(٣) البحر المحيط ٦/ ٧٤.

قال أبو حيَّان[1]: ويتخرَّج ذلك على أنَّهما حالان، والخبرُ «للمؤمنين»، والعاملُ في الحال ما في الجارِّ والمجرورِ من الفعل، ونظيرُ ذلك: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٦٧] في قراءة نصب: «مطويات»[2] وقولُ الشاعر[3]:

رهطُ ابنِ كوزٍ محقبي أَدراعِهم فيهم ورهطُ ربيعةَ بنِ حُذارِ

ثم قال: وتقديمُ الحالِ على العاملِ فيه من الظرفِ لا يجوز إلَّا عند الأخفش، ومَن منع جَعَلَه منصوباً على إضمار أعني.

وأنت تعلم أنَّ مَن يجوِّز مجيءَ الحالِ من المبتدأ لا يحتاج إلى ذلك.

﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا﴾ بالصِّحة والسَّعة ونحوِهما ﴿عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ﴾ أي: جنسِه، فيكفي في صحَّة الحكم وجودُه في بعض الأفراد، ولا يضرُّ وجودُ نقيضِه في البعض الآخَر. وقيل: المرادُ به الوليدُ بن المغيرة ﴿أَعْرَضَ﴾ عن ذِكرنا كأنَّه مستغنٍ عنا، فضلاً عن القيامِ بمواجب شكرِنا ﴿وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ﴾ لوى عِطفَه عن طاعتنا وولَّاها ظهره.

وأصلُ معنى النأيِ البُعد، وهو تأكيدٌ للإعراض بتصوير صورتِه، فهو أوفَى بتأدية المرادِ منه، ومِثلُه يجوز عَطفُه لإيهام المغايرةِ بينهما، وهو أبلغُ من ترك العطفِ على ما بيِّن في محلِّه. على أنَّ ما ذكره أهلُ المعاني من أنَّ التأكيدَ يتعيَّن فيه تركُ العطفِ لكمال الاتصالِ غيرُ مسلَّم، والجانبُ على ظاهره، والمراد: تَرْكُ ذلك، ويجوز أن يكونَ كنايةً عن الاستكبار؛ فإنَّ ثَنْيَ العِطف من أفعال المستكبرين، ولا يَبعد أن يرادَ بالجانب النَّفْس، كما يقال: جاء من جانبِ فلانٍ كذا، أي: منه، وهو كنايةٌ أيضاً، كما يعبَّر بالمقام والمجلسِ عن صاحبه.

وقرأ ابنُ عامرٍ برواية ابنِ ذَكوان: «وناءَ» هنا وفي «فُصِّلت»[4] فقيل: ذلك من باب القلبِ ووضعِ العين محلَّ اللام، كراء ورأى. وقيل: لا قلبَ، وناء بمعنى نهض، كما في قوله:

---

(١) في البحر ٦/ ٧٤، وما قبله منه.

(٢) هي قراءة عيسى بن عمر كما في القراءات الشاذة ص١٣١.

(٣) هو النابغة الذبياني، والبيت في ديوانه ص٥٩.

(٤) التيسير ص١٤١، والنشر ٢/ ٣٠٨.

حتى إذا ما التأمت مفاصلُهْ ونـاءَ فـي شِقِّ الشِّمالِ كاهلُهْ[١]

أي: نهض متوكِّئاً على شِماله، وفسِّر نهض هنا بأسرع، والكلامُ على تقديرِ مضاف، أي: أسرعَ بصرف جانبِه. وقيل: معناه: تثاقَل عن أداء الشكرِ فعلَ المُعرِض.

﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ﴾ من مرضٍ أو فقرٍ أو نازلةٍ من النوازل ﴿كَانَ يَـُٔوسًا ﴿٨٣﴾﴾ شديدَ اليأسِ من رحمتنا؛ لأنَّه لم يُحسِن معاملتَنا في الرَّخاء حتى يرجو فضلَنا في الشدَّة.

وفي إسناد المساسِ إلى الشرِّ بعد إسناد الإنعام إلى ضميره تعالى إيذانٌ بأنَّ الخيرَ مرادٌ بالذات، والشرَّ ليس كذلك؛ لأنَّ ذلك هو الذي يقتضيه الكرمُ المطلقُ والرحمةُ الواسعة، وإلى ذلك الإشارةُ بقوله: ﷺ: «اللهمَّ إنَّ الخيرَ بيديك، والشرَّ ليس إليك»[٢].

وللفلاسفة ومَن يحذو حذوَهم في ذلك بحثٌ طويلٌ لا بأسَ بالاطِّلاع عليه؛ ليؤخَذَ منه ما صفا ويترَكَ منه ما كدر، قالوا: إنَّ الأوَّل تعالى تامُّ القدرةِ والحكمةِ والعلم، كاملٌ في جميع أفاعيلِه، لا يتصوَّر بخلُه بإفاضة الخيرات، وليس الداعي له لذلك إلَّا علمُه بوجوه الخيرِ ومصالح الغيرِ الذي هو عينُ ذاتِه، كسائر صفاتِه، وأمَّا النقائصُ والشرورُ الواقعةُ في ضربٍ من الممكنات وعدمُ وصولِها إلى كمالها المتصوَّرِ في حقِّها، فهي لقصور قابلياتِها ونقصِ استعداداتها، لا من بخل الحقِّ تعالى مجدُه عن ذلك. وقصورُ القابليةِ ينتهي في الآخرة إلى لوازم الماهياتِ الإمكانيةِ ومنبعُها الإمكان.

وتحقيقُ ذلك أنَّ الشرَّ يُطلَق عرفاً على معنَيين:

أحدُهما ما هو عدم، كالفقر والجهلِ البسيط، وهذا على ضربين:

الأوَّل: عدمٌ محضٌ ليس بإزاء الوجودِ الذي يطلبه طباعُ الشيء، ولا ما يمكن حصولُه له من الكمالاتِ والخيرات، كقصور الممكنِ عن الوجود الواجبيِّ

---

(١) تهذيب اللغة ١٥/ ٥٤٠ قال: وقد أنشدني بعض العرب... ثم ذكره، والمحرر الوجيز ٣/ ٤٨٠، واللسان (نوأ)، والبحر ٦/ ٧٥، والدر المصون ٧/ ٤٠٤.

(٢) أخرجه أحمد (٨٠٣)، ومسلم (٧٧١): (٢٠١) من حديث علي ﷺ، وسلف ٩/ ٤٨٠.

والوجوبِ الذاتيّ، وقصورِ بعضِ الممكنات عن بعض، كقصور الأجسامِ عن النفوس، فالخيرُ الذي يقابلِ هذا منحصرٌ في الواجب تعالى؛ إذ له الكمالُ المطلقُ والوجودُ الحقُّ بلا جهةِ إمكانيةٍ بوجه من الوجوه، وما عداه من المهيَّآت المعروضةِ للوجود لا يخلو من شَوب شَرِّيَّةٍ ما وظلمةٍ ما، على تفاوتِ إمكاناتهم حَسَبَ تفاوتِ طبقاتهم في البعد عن يَنبوع الوجود، ومطلعِ نورِ الخيرِ والجود، وهذا الشرُّ منبعه الإمكانُ الذاتي.

والثاني: ما يكون عدمَ ما يطلبه الشيء، أو ما يمكن حصولُه له من الكمالات، ولا يتصوَّر هذا في غير المادِّيات، إذ الإبداعياتُ يكون وجودُها على أكملِ ما يتصوَّر في حقِّها، فلا يكون لها شرِّيةٌ بهذا المعنى، وما عداها من المتعلِّقة بالمادَّة لا تخلو من شرِّية، على تفاوت إمكاناتها الاستعداديةِ بحسَب تفاوتِ مراتبها في التعلُّق بالهيولى، وهذا الشرُّ منبعُه الهيولَى، ومنبعُها الإمكان؛ إذ لولاه ما صدرت من مصدرها، فآلَ الشرُّ إلى الإمكان كما سمعتَ أولاً.

وثانيهما: ما يمنع الشيءَ عن الوصولِ إلى الخير الممكنِ في حقِّه من الوجود أو كمالِ الوجود، كالبرد والحرِّ المفسدَين للثِّمار، والمطرِ المانعِ للقصَّار عن تبييض الثِّياب، والأخلاقِ الذميمةِ المانعةِ للنفس عن وصولها إلى كمالها العقليّ، كالبخل، والإسراف، والجهل المركَّب، والسَّفاهة، والأفعالِ الذميمة، كالزِّنى والسرقةِ والنميمة، وأشباهِ ذلك من الآلام والغموم، وغيرِ ذلك من الأشياءِ الوجودية، لكن يَتْبعها إعدام.

وإطلاق الشرِّ عندهم على المعنى الأوَّلِ حقيقةٌ، وعلى الثاني مجاز؛ لأنَّ الشرَّ الحقيقيَّ لا ذاتَ له، بل هو إما عدمُ ذات، أو عدمُ كمالٍ لذات، والبرهانُ عليه أنَّه لو كان أمراً وجوديًّا، فلا يخلو: إمَّا أن يكونَ شرًّا لنفسه، أو لغيره، والأوَّل باطل، وإلَّا لَمَا وُجد؛ إذ الشيءُ لا يقتضي لذاته عدمَه أو عدمَ كماله، كيف وجميعُ الأشياءِ طالبةٌ لكمالاتها لا مقتضيةٌ لعدمها، مع أنَّه لو اقتضى كان الشرُّ ذلك العدمَ لا نفسَه، وكذا الثاني؛ لأنَّ كونه لغيره إمَّا لأنَّه لعدمِ ذلك الغير، أو لأنَّه لعدم بعضِ كمالاته، فإنه لو لم يكن معدِماً لشيءٍ أصلاً، لا لوجوده ولا لكمال وجودِه، لم يكن شرًّا لذلك الشيء، ضرورةَ أنَّ كلَّ ما لا يوجِب عدمَ شيءٍ ولا عدمَ كمالٍ له لا يكون

شرًّا له، فإذن ليس الشرُّ إلّا عدمَ ذلك الشيءِ أو عدمَ كماله، لا نفسَ الأمرِ الوجوديِّ المعدم، بل هو في ذاته من الكمالات النفسانيةِ أو الجسمانية، كالظُّلم فإنَّه وإن كان شرًّا بالقياس إلى المظلوم وإلى النَّفْس الناطقةِ التي كمالُها في تسخير قُواها وكسرِها، لكنَّه خيرٌ بالقياس إلى القوَّة الغَضَبية التي كمالُها بالانتقام، وكذا الإحراقُ كمالٌ للنار، وشرٌّ لمن يتضرَّر به، فعُلِم أنَّ الشرَّ إمَّا عدمُ ذاتٍ أو عدمُ كمالٍ لها، فالوجودُ من حيث إنَّه وجودٌ خيرٌ محض، والعدمُ من حيث إنَّه عدمٌ شرٌّ محض.

ثم إنَّك قد علمتَ أنَّ الشرَّ الذي هو بمعنى العدمِ منه ما هو من لوازم الماهياتِ التي لا علَّةَ لها، ومنه ما لا يكونُ من هذا القبيل، بل قد يَلحق الماهياتِ لا من ذاتها، فلا بدَّ له من علَّة، والكلامُ ليس في الأوَّل الذي لا لِميَّة له، إذ قد تقرَّر أنَّه ليس للماهيَّات في كونها ممكنةً ولا في حاجتها إلى علَّة لوجودها عِلَّةٌ، ولا لقصور الممكنِ عن الواجب بذاته ولا لتفاوت مراتبِ هذا النقصانِ في الماهيات عِلَّة، بل إنَّما ذلك لاختلاف الماهياتِ في حدود ذاتِها، لا لأمرٍ خارجٍ عنها، كيف ولو كان النقصُ في جميعها متشابهاً لكانت الماهياتُ ماهيةً واحدة، بل الكلامُ في الثاني، وهو عدمُ ما هو من الأمور الزائدةِ على مقتضى النوع، كالجهل بالفلسفة للإنسان مثلاً، فإنَّ ذلك ليس شرًّا له لأجل كونِه إنساناً، بل لأجل أنَّه فقدٌ لما اقتضاه شخصٌ مستعدٌّ له مشتاقٌ إليه، من حيث إنَّه وُجد فيه هذا الاستحقاقُ والاشتياقُ الذي لا صلاحَ في أن يَعمّ.

وهذا الشرُّ إنَّما يوجد في الأشياءِ على سبيلِ النَّدرة، فكلُّ ما وجد فهو خيرٌ محض، أو خيرُه أكثرُ من شرِّه، وأمَّا ما يكون شرًّا محضاً، أو مستوليَ الشرِّية، أو متساويَ الطرفين، فممَّا لا وجودَ له أصلاً حتى يُحتاجَ فيه إلى منشئٍ سوى الواجبِ تعالى الذي هو خيرٌ محض لا يوجد منه شرٌّ أصلاً، كما توهَّمه كفرةُ المجوس.

ثم كلُّ ما كان خيراً محضاً، أو كان خيرُه أكثر، يصدر من الواجب بمقتضَى أنَّ مِن شأنه إفاضةَ الخير؛ لأنَّ ترك الأوَّل شرٌّ محض، وتركَ الثاني شرٌّ غالب، وعالَم العناصرِ من القسم الثاني، فإنَّ إيجابَه للشُّرور على الوجهِ النادر، ولا تسوِّغُ عنايةُ المبدعِ ورحمةُ الجَوَاد إهمالَه، وإلَّا لزم خيرٌ كثير لشرٍّ قليل، وهو شرٌّ كثير، على

أنَّها إنَّما تكون للنَّفع في أشياءَ لو لم تُخلَق لَخَلُقَ سربالُ الوجود، وقَصُر رداءُ الجود، وبقي في كتم العدمِ عوالمُ كثيرة، ونفائسُ جمَّة غفيرة، فمن هذه الحيثيةِ يكون ذلك الشرُّ القليل مقتضياً بالذات، وهي مع ذلك إنَّما توجد تحت كرةِ القمرِ في بعض جوانبِ الأرضِ التي هي حقيرة، بل لاشيءَ بالنِّسبة إلى ما عند ربِّك سبحانه، وتكونُ لبعض الأشخاصِ في بعض الأوقات، وليست أيضاً شروراً بالنِّسبة إلى نظام الكلّ، فإذا تصوَّرت ذَرَّةُ الشرِّ في أبحر أشعَّةِ شمسِ الخير، لا يضرُّها، بل يزيدها بهاءً وجمالاً، وضياءً وكمالاً، كالشامة السوداءِ على الصُّورة المليحةِ البيضاء، يزيدها حُسناً ومَلاحة، وإشراقاً وصَبَاحة.

ولا يخفى أنَّ هذا إنما يتمُّ على القول بأنَّه تعالى لا يُمكن أن تكونَ إرادتُه متساويةَ النسبةِ إلى الشيءِ ومقابلِه بلا داعٍ ومصلحة، كما هو مذهبُ الأشاعرة، وإلَّا فقد يقال: إنَّ الفاعل للكلِّ إذا كانَ مختاراً، فله أن يختارَ أيَّما شاء من الخيرات والشُّرور، لكنَّ الحكماءَ وأساطينَ الإسلامِ قالوا: إنَّ اختيارَه تعالى أرفعُ من هذا النَّمَط، وأمورُ العالَم منوطةٌ بقوانينَ كلِّية، وأفعالُه تعالى مربوطةٌ بحِكَمٍ ومصالحَ جليةٍ وخفية.

وقولُ الإمام: إنَّ الفلاسفةَ لمَّا قالوا بالإيجاب والجبرِ في الأفعال، فخوضُهم في هذا المبحثِ من جملة الفضولِ والضَّلال؛ لأنَّ السؤالَ بلمَ عن صدورها غيرُ وارد، كصدور الإحراقِ من النار؛ لأنَّه يَصدر عنها لذاتها= ناشئٌ من التعصُّب؛ لأنَّ محقِّقيهم يُثبتون الاختيار، وليس صدورُ الأفعالِ من الله تعالى عندهم صدورَ الإحراقِ من النار، وبعد فَرْض التسليم بحثُهم عن كيفية وقوعِ الشرِّ في هذا العالَم لأجل أنَّ الباريَ تبارك اسمُه خيرٌ محضٌ بسيطٌ عندهم، ولا يجوِّزون صدورَ الشرِّ عمَّا لا جهةَ شرِّيةٍ فيه أصلاً فيلزمَ عليهم في بادئ النظرِ إثباتُ ما افترته الثَّنَوية من مبدأين: خيريٍّ وشرِّي، فتخلَّصوا عن ذلك بذلك البحث، فهو فضلٌ لا فضول.

وبالجملة ما يصدر عنه تعالى إمَّا ما هو بريءٌ بالكلِّية عن الشرّ، وإمَّا ما يلزمه شرٌّ قليلٌ وفي تركه شرٌّ كثير، ولا يَصدر عنه تعالى ذلك أيضاً في حقِّ شخصٍ إلَّا بعد طلبِ ماهيَّتِه له في نفسها، كما يُشير إليه قولُه تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠] إلى غير ذلك من الآيات.

وفي «الإشارات»[1] وشروحِها كلامٌ طويل يتعلَّق بهذا المقام، ولعلَّ فيما ذكرنا كفايةً لذوي الأفهام.

هذا ثم إنَّه سبحانه بعد أن ذكر حالَ القرآنِ بالنِّسبة إلى المؤمنين وإلى الكافرين وبيَّن حالَ الكافرِ في حالَي الإنعام ومقابِله، ذكر ما يصلح جواباً لمن يقول: لِمَ كان الأمرُ كذلك؟ فقال عزَّ قائلاً: ﴿قُلْ كُلٌّ﴾ أي: [كل][2] واحدٍ من المؤمن والكافر، والمعرضِ والمقبِل، والراجي والقانط ﴿يَعْمَلُ﴾ عملَه ﴿عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ أي: على مذهبه وطريقتِه التي تشاكل حالَه وما هو عليه في نفس الأمر، وتشابهه في الحُسن والقبح، من قولهم: طريقٌ ذو شواكل، أي: طرقٍ تتشعَّب منه، وهو مأخوذٌ من الشَّكل بفتح الشِّين، أي: المِثل والنظير، ويقال: لستَ من شَكلي ولا شاكلتي، وأما الشِّكل بكسرِ الشينِ فالهيئة، يقال: جاريةٌ حسنةُ الشِّكل، أي: الهيئة، وظاهرُ عبارةِ «القاموس»[3] أنَّ كلًّا من الشَّكل والشِّكل يُطلَق على المِثل والهيئة.

وهذا التفسيرُ مرويٌّ عن الفرَّاء والزجَّاج[4]، واختاره الزمخشريُّ[5] وغيرُه؛ لقوله تعالى: ﴿فَرَبُّكُمْ﴾ الذي برأكم متخالفين ﴿أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾﴾ أسدُّ طريقاً وأَبينُ منهاجاً.

وفسَّر مجاهدٌ الشاكلةَ بالطبيعة، على أنَّها مِن: شكلتُ الدابَّة: إذا قيَّدتَها، أي: على طبيعته التي قيَّدته؛ لأنَّ سلطانَ الطبيعةِ على الإنسان ظاهر، وهو ضابطٌ له وقاهر، ورُوي ذلك عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما.

ومثلُ ذلك في المأخذ تفسيرُ بعضِهم بالعادة، ومن مشهور كلامِهم: العاداتُ قاهرات. وكذا تفسيرُ ابن زيدٍ لها بالدِّين.

وكلا التفسيرَين دون الأوَّلَين. ولعل الدِّين هنا بمعنى الحال، وهو أحدُ معانيه.

---

(١) الإشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة، لابن سينا، وهو كتاب صغير الحجم، وله شروح منها: شرح الإمام فخر الدين الرازي، وشرح العلَّامة نصير الدين الطوسي. كشف الظنون ١/ ٩٤.

(٢) زيادة يقتضيها السياق، ينظر غرائب القرآن للنيسابوري ١٥/ ٧٢، تفسير أبي السعود ٥/ ١٩٢.

(٣) مادة (شكل).

(٤) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٣٠، ومعاني القرآن للزجاج ٣/ ٢٥٧.

(٥) في الكشاف ٢/ ٤٦٤.

وجوَّز الإمامُ[١] وغيرُه أن يكونَ المرادُ أنَّ كلَّ أحدٍ يفعل على وَفق ما شاكل جوهرَ نفسِه ومقتضَى روحِه، فإن كانت نفساً مشرقةً حرَّة طاهرةً عُلوية، صدرت عنه أفعالٌ فاضلةٌ كريمة ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾ وإن كانت نفساً كَدِرة نَذْلةً خبيثةً ظلمانيةً سفلية، صدرت عنه أفعالٌ خسيسةٌ فاسدة ﴿وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ [الأعراف:٥٨] واختار أنَّ النفوسَ الناطقةَ البشريةَ مختلفةُ الماهية، ولذا اختلفت آثارُها. وسيأتي الكلامُ على ذلك إن شاء اللهُ تعالى قريباً.

ولا يَرِد أنَّ خِسَّة الأفعالِ وشرافتَها إذا كانتا تابعتَين لخسَّة النفسِ وشرافتها وهما أمران خَلقيان لا مدخلَ للاختيار فيهما، فعلامَ المدحُ والذمُّ والثوابُ والعقاب؟ لأنَّهم قالوا: إنَّ ذلك لأمرٍ ذاتي، وهو حسنُ استعدادِ النفس في نفسها وسوءُ استعدادِها أيضاً في نفسها، ولا تثاب النفسُ ولا تعاقب إلّا لاستعدادها في الأزل وطلبِها لذلك بلسان حالِها، والمشهورُ إطلاقُ القولِ بأنَّ ذلك غيرُ مجعول، وإنَّما المجعولُ وجودُه وإبرازه على طِبق ما هو عليه في نفسه «فاعملوا فكلٌّ ميسَّر لما خُلِق له»[٢] و«من وجد خيراً فليَحمد اللهَ تعالى، ومَن وجد غيرَ ذلك فلا يلومنَّ إلَّا نفسه»[٣]. وقال بعض: إنَّه مجعولٌ بالجعل البسيط، على معنى أنَّه أثرُ الفيضِ الأَقدس الذي هو مقتضَى ذاته عزَّ وجلَّ بطريق الإيجاب، ويَجري نحوُ هذا في الوجهين الأوَّلين.

وقال[٤] بعض المتأخِّرين من فلاسفة الإسلام المتصدِّين للجمع برأيهم بين الشريعةِ والفلسفة: إنَّ ذات الإنسان بحسَب الفطرةِ الأصليةِ لا تقتضي إلَّا الطاعة، واقتضاؤها للمعصية بحسب العوارضِ الغريبةِ الجارية مَجرَى المرضِ والخروجِ عن الحالةِ الطبيعية، فيكون ميلُها للمعصية مثلَ ميلِ منحرفِ المزاج الأصليِّ إلى أكل الطِّين، وقد ثبت في الحِكمة أنَّ الطبيعةَ بسبب عارضٍ غريبٍ تُحدِث في جسم

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ٣٦.
(٢) أخرجه البخاري (٤٩٤٩)، ومسلم (٢٦٤٨) من حديث علي ﷺ، وسلف ١/ ٤٠٧.
(٣) أخرجه مسلم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذرٍّ ﷺ، وسلف ١/ ٣٩٠.
(٤) جاء في هامش الأصل هنا: الملا صدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار لا صاحب حواشي شرح التجريد المشهور حاله مع ملا جلال. اهـ منه.

المريضِ مزاجاً خاصًّا يسمَّى مرضاً، فالمرضُ من الطبيعة بتوسُّط العارضِ الغريبِ كما أنَّ الصحَّة منها، وفي الحديث القدسيِّ[1]: «إنِّي خلقتُ عبادي كلَّهم حنفاء، وإنَّهم أتتهم الشياطينُ فاجتالتهم عن دِينهم» وفي الأثر[2]: «كلُّ مولودٍ يولَد على فطرة الإسلام، ثم أبواه يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه» أي: بواسطة الشَّياطين، أو المرادُ بهم ما يعمُّ شياطينَ الإنس والجنّ، أو الشياطينُ كنايةٌ عن العوارض الغريبة، فالخلقُ لو لم يحصل لهم مسٌّ من الشيطان ما عَصَوا، ولَبقُوا على فطرتهم، لكنْ مسَّهم الشيطان ففسدت عليهم فطرتُهم الأصلية، فاقتضَوا أشياءَ منافيةً لهم مضادَّة لجوهرهم البهيِّ الإلهيِّ من الهيئات الظُّلمانية، ونسُوا أنفسَهم وما جُبلوا عليه:

ولولا المزعجاتُ من الليالي ... لَمَا ترك القطا طيبَ المنامِ[3]

ولذا احتاجوا إلى رسلٍ يبلِّغونهم آياتِ اللهِ تعالى ويَسنُّون لهم ما يذكِّرهم عهدَ ذواتهم، من نحو الصلاةِ والصيامِ والزَّكاة وصِلة الأرحام؛ ليعودوا إلى فطرتهم الأصليةِ ومقتضَى ذاتِهم البهية، ويعتدلَ مزاجُهم ويتقوَّمَ اعوجاجُهم؛ ولذا قيل: الأنبياءُ أطبَّاء، وهم أعرفُ بالداءِ والدَّواء. ثم إنَّ ذلك المرضَ الذي عرض لذواتهم والحالةَ المنافيةَ التي قامت بهم، لولا أنْ وجدوا من ذواتهم قَبولاً لعروضهما لهم ورخصةً في لحوقهما بهم، لم يكونا يَعرضان ولا يلحقان، فإذن كان ممَّا تقتضيه ذواتُهم أنْ تلحقَهم أمورٌ منافيةٌ مضادَّة لجواهرهم، فإذا لحقتهم تلك الأُمور، اجتمعت فيها جهتان: الملاءمةُ، والمنافاة، أمَّا كونُها ملائمة؛ فلكون ذواتِهم اقتضتها، وأمَّا كونُها منافية؛ فلأنَّها اقتضتها على أن تكون منافيةً لهم، فلو لم تكن منافية لم يكن ما فُرض مقتضًى لها، بل أمراً آخرَ، وانظر إلى طبيعة التي تقتضي يبوسةً حافظةً لأيِّ شكلٍ كان، حتى صارت ممسكةً للشَّكل القسريِّ المنافي لكرويتها الطبيعيةِ ومنعت عن العودِ إليها، فعروضُ ذلك الشكلِ للأرضية لكونها مقسورةً من وجهٍ ومطبوعةً من وجه، فالإنسانُ عند عروضٍ مثل هذا المنافي ملتذٌّ

---

(١) أخرجه مسلم (٢٨٦٥) عن عياض المجاشعي ﷺ، وسلف ٩/ ١٦٦.

(٢) أخرجه البخاري (١٣٥٨)، ومسلم (٢٦٥٨) عن أبي هريرة ﷺ، وسلف ٤/ ٣١٠.

(٣) قطر الندى ص٤٣ دون نسبة.

متألِّم، سعيدٌ شقي، ملتذٌّ ولكنَّ لذَّته ألمُه، سعيدٌ ولكن سعادتَه شقاوتُه، وهذا لَعمرُك أمرٌ عجيب، لكنَّه أُوضِح بنمطٍ غريب.

ومَن تأمَّل وأنصف، ظهر له أنْ لا مخلصَ لكثيرٍ من الشُّبهات في هذا الفصلِ إلَّا بالذَّهاب إلى القولِ بالاستعداد الأزليّ، وأنَّ لكلِّ شيءٍ حالةً في نفسه مع قطع النظرِ عن سائر الاعتبارات، لا يفاض عليه إلَّا هي، لئلَّا يلزمَ انقلابُ العلم جهلاً، وهو من أعظم المستحيلات، والإثابةُ والتعذيبُ تابعان لذلك، فسبحانَ الحكيمِ المالك، فتثبَّت، فكم قد زلَّت في هذا المقام أقدامُ أعلام كالأعلام، نسأل الله تعالى أن ينوِّر أفهامَنا، ويثبِّتَ أقدامنا، ولا حولَ ولا قوَّةَ إلَّا بالله العليِّ العظيم.

ثم اعلمْ أنه رُوي عن أبي بكرٍ الصِّدِّيق رضي الله عنه أنَّه قال: لم أرَ في القرآن أرجَى من هذه الآية، لا يشاكِلُ بالعبد إلَّا العصيان، ولا يشاكل بالربِّ إلَّا الغفران. قال ذلك حين تذاكروا القرآنَ فقال عمر: لم أرَ آيةً أرجَى من التي فيها ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾ [غافر: ٣] قدَّم الغفرانَ قبل قَبولِ التوبة، وقال عثمان: لم أرَ آيةً أرجَى من ﴿نَبِّئۡ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩]. وقال عليٌّ كرَّم الله تعالى وجهَه: لم أرَ أرجَى من ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الزمر: ٥٣] الآية.

وقيل في الأرجَى غيرُ ذلك، وسيمرُّ عليك إن شاء اللهُ تعالى، لكن ما قاله الصِّدِّيق لا يتأتَّى إلَّا على تقدير أنْ يرادَ: كلُّ أحدٍ مطلقاً يعمل على شاكلته، فافهم.

﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ﴾ الظاهرُ عند المُنصِف أنَّ السؤالَ كان عن حقيقة الرُّوح الذي هو مدارُ البدنِ الإنسانيِّ ومبدأُ حياته؛ لأنَّ ذلك من أدقِّ الأمورِ التي لا يسع أحداً إنكارها، ويشرئبُّ كلٌّ إلى معرفتها، وتتوفَّر دواعي العقلاء إليها، وتكلُّ الأذهانُ عنها، ولا تكاد تُعلَم إلَّا بوحي.

وزعم ابنُ القيِّم[1] أنَّ المسؤولَ عنه الروحُ الذي أخبر الله تعالى عنه في كتابه أنَّه يقوم يومَ القيامةِ مع الملائكة عليهم السلام، قال: لأنَّهم إنَّما يسألونه عليه الصلاة والسلام عن أمرٍ لا يُعرَف إلَّا بالوحي، وذلك هو الروح الذي

---

(١) في كتاب الروح ص ١٧٨ (طبعة الرسالة).

عند الله تعالى لا يعلمه الناس، وأمَّا أرواحُ بني آدمَ فليست من الغيب، إلى آخرِ ما قال، وقد أطال. وفي «البحور الزاخرة» أنَّ هذا هو الذي عليه أكثرُ السلف بل كلُّهم.

والحقُّ ما ذكرنا، وهو الذي عليه الجمهورُ كما نصَّ عليه في «البحر»[1] وغيره، نَعَم ما زعمه ابنُ القيِّم مرويٌّ عن بعض السَّلف، فقد أخرج عبد بنُ حُميد وأبو الشيخ عن ابن عباس أنَّه قال: الرُّوح خلقٌ من خلق اللهِ تعالى، وصُوَرهم على صورةِ بني آدم، وما ينزل من السماءِ مَلَك إلَّا ومعه واحدٌ من الرُّوح، ثم تلا ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النبأ: ٣٨][2].

وأخرج أبو الشيخ[3] وغيرُه من طريق عطاءٍ عنه ﷺ أنَّه قال في الرُّوح المسؤولِ عنه: هو مَلَكٌ واحدٌ له عشرةُ آلافِ جناح، جناحان منها ما بين المشرقِ والمغربِ، له ألفُ وجه، لكلِّ وجهٍ لسانٌ وعينانِ وشفتان، يسبِّح اللهَ تعالى بذلك إلى يومِ القيامة.

وأخرج هو وغيرُه أيضاً عن عليٍّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه أنَّه قال فيه: هو مَلَك من الملائكة له سبعونَ ألفَ وجه، لكلِّ وجهٍ منها سبعونَ ألفَ لسان، لكلِّ لسانٍ منها سبعون ألفَ لغة، يسبِّح اللهَ تعالى بتلك اللغاتِ كلِّها، يخلق اللهُ تعالى من كلِّ تسبيحةٍ مَلَكاً يطير مع الملائكةِ إلى يوم القيامة[4]. وتعقَّب هذا بأنَّه لا يصحُّ عن عليٍّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه، وطعن الإمامُ[5] في ذلك بما طعن.

وأخرج ابنُ الأنباري في كتاب «الأضداد»[6] عن مجاهدٍ أنَّه قال: الرُّوح خلقٌ من الملائكة عليهم السلام، لا يراهم الملائكة كما لا تَرَون أنتم الملائكة.

---

(١) ٦/ ٧٦.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٠٠، وهو في كتاب العظمة (٤٠٦) دون قوله: ثم تلا.....

(٣) في العظمة (٤١١).

(٤) العظمة (٤١٠)، وأخرجه أيضاً الطبري ١٥/ ٧١، وإسناده ضعيف لإبهام الراوي عن علي ﷺ، وقال ابن كثير عند تفسير هذه الآية: هذا أثر غريب عجيب.

(٥) في التفسير الكبير ٢١/ ٣٩.

(٦) ص ٤٢٢-٤٢٣.

وأَخرج أَبو الشيخِ(١) عن سلمانَ أنَّه قال: الإنسُ والجنُّ عشرة أَجزاء، فالإنسُ جزءٌ والجنُّ تسعةُ أجزاء، والملائكةُ والجِنُّ عشرةُ أجزاء، فالجنُّ من ذلك جزءٌ والملائكةُ تسعة، والملائكةُ والروحُ عشرة أَجزاء، فالملائكةُ من ذلك جزءٌ والرُّوح تسعةُ أجزاء، والروحُ والكَروبيُّون عشرةُ أجزاء، فالروحُ من ذلك جزءٌ والكروبيون تسعةُ أجزاء.

وقال الحسنُ وقتادة: الروحُ هو جبرائيلُ عليه السلام، وقد سمِّي روحاً في قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤] والسؤالُ عن كيفية نزولِه وإلقائه الوحيَ إليه عليه الصلاة والسلام.

وقال بعضُهم: هو القرآن، وقد سمِّي روحاً في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]. وقيل غيرُ ذلك.

وزَعَمَ بعضُهم أنَّ السؤالَ عن حدوث الرُّوح بالمعنى الأوَّل وقِدَمه. وليس بشيءٍ كما ستسمعه إنْ شاء الله تعالى.

وضميرُ «يسألون» لليهود؛ فقد أَخرج الشيخان(٢) وغيرُهما عن ابن مسعودٍ ﷺ قال: كنت أَمشي مع النبيِّ ﷺ في خرب المدينةِ وهو متَّكئٌ على عَسيب، فمرَّ بقومٍ من اليهود، فقال بعضُهم لبعض: سلوه عن الرُّوح، وقال بعضُهم: لا تسألوه، فسألوه فقالوا: يا محمدُ ما الرُّوح؟ فما زال متوكِّئاً على العَسيب، فظننت أنَّه يوحَى إليه، فلما نزل الوحيُ قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ الآيةَ.

وقال بعضُهم: لقريش؛ لِمَا أَخرج أَحمد، والنَّسائي، والتِّرمذي، والحاكم، وصحَّحاه، وابنُ حِبّان(٣)، وجماعةٌ عن ابن عباسٍ قال: قالت قريشٌ لليهود: أَعطُونا شيئاً نسأل هذا الرجلَ، فقالوا: سلوه عن الرُّوح، فسألوه، فنزلت «ويسألونك...» إلخ.

---

(١) في العظمة (٤٢٢).

(٢) صحيح البخاري (١٢٥) و(٧٤٥٦)، ومسلم (٢٧٩٤).

(٣) مسند أحمد (٢٣٠٩)، والسنن الكبرى (١١٢٥٢)، وجامع الترمذي (٣١٤٠)، والمستدرك ٢/٥١٣، وصحيح ابن حبان (٩٩).

وفي السِّيَر عن ابن عباسٍ ﷺ أنَّ قريشاً بعثت النَّضرَ بن الحارث وعُقبةَ بن أبي مُعَيط إلى أحبار يهودَ بالمدينة وقالوا لهم: سلوهم عن محمد[1]؛ فإنَّهم أهلُ كتابٍ عندهم من العلمِ ما ليس عندنا، فخرجا حتى قدما المدينة، فسألوهم، فقالوا: سلوه عن أَصحاب الكهف، وعن ذي القَرنين، وعن الرُّوح، فإن أَجاب عنها أو سكت فليس بنبيٍّ، وإن أجاب عن بعضٍ وسكت عن بعضٍ فهو نبيٌّ، فجاؤوا وسألوه، فبيَّن لهم ﷺ القضيَّتين وأبهم أَمرَ الرُّوح وهو مبهَمٌ في التوراة.

والآيةُ على هذا وما قبلَه مكِّية، وعلى خبر الصحيحَين مدنيَّة، وجمع بعضُهم بين ذلك بأنَّ الآيةَ نزلت مرَّتين، فتدبَّر.

وأيًّا ما كان، فوجهُ تعقيبِ ما تقدَّم بها ـ إنْ فسِّر الروحُ بالقرآن ـ ظاهرٌ ملائمٌ لقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ﴾ ولِمَا بعدَه من الامتنانِ عليه وعلى متَّبعيه بحفظه في الصُّدور والبقاء، وكذلك إنْ فسِّر بجبرائيلَ عليه السلام، وأمَّا على قولِ الجمهور، فقد ورد معترضاً دلالةً على خَسار الظالمين وضلالِهم، وأنَّهم مشتغلون عن تدبُّر الكتابِ والانتفاعِ به إلى التعنُّت بسؤال ما اقتضت الحكمةُ سدَّ طريقِ معرفته. ويقال نحوُ هذا على القول المرويِّ عن بعضِ السلف.

﴿قُلِ ٱلرُّوحُ﴾ أظهرَ في مقام الإضمار إظهاراً لكمال الاعتناءِ ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ كلمةُ «من» تبعيضيَّة، وقيل: بيانية، والأمرُ واحدُ الأمور، بمعنى الشأن، والإضافةُ للاختصاص العلميِّ لا الإيجادي؛ إذ ما من شيءٍ إلَّا وهو مضافٌ إليه عزَّ وجلَّ بهذا المعنى، وفيها من تشريف المضافِ ما لا يخفَى، كما في الإضافة الثانيةِ من تشريفِ المضاف إليه، أي: هي من جِنس ما استأثر اللهُ تعالى بعلمه من الأَسرار الخفيةِ التي لا تكاد تدركها عيونُ عقولِ البشر.

﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ لا يمكن تعلُّقه بأمثال ذلك. وهذا ـ على ما قيل ـ تركٌ للبيان ونهيٌ لهم عن السؤال.

---

(١) في الأصل وم: سلوهم محمداً، والمثبت من السير والمغازي لابن إسحاق ص ٢٠١، وتفسير الطبري ١٥/ ١٤٣، ودلائل النبوة للبيهقي ٢/ ٢٧٠، وغيرها.

أخرج ابن إسحاقَ وابن جَريرٍ[١] عن عطاء بن يسارٍ قال: نزلت هذه الآية بمكة، فلما هاجر ﷺ إلى المدينة، أتاه أحبارُ يهودَ فقالوا: يامحمد، أَلَم يبلغْنا عنك أنَّك تقول: (وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) أفعنيتَنا أم قومَك؟ قال: «كلًّا قد عَنيت» قالوا: فإنَّك تتلو أنَّا أوتينا التوراةَ وفيها تِبيانُ كل شيء، فقال رسولُ اللهِ ﷺ: «هي في علم الله تعالى قليل، وقد آتاكم اللهُ تعالى ما إنْ عملتم به انتفعتم»، فأنزل اللهُ تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾ إلى قولِه سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: ٢٧-٢٨]. وكأنَّه ﷺ أشار إلى أنَّ المرادَ في الآية: تبياناً لكلِّ شيءٍ من الأُمور الدِّينية، ولا شكَّ أنها أقلُّ قليلٍ بالنِّسبة إلى معلومات اللهِ تعالى التي لا نهايةَ لها، وبهذا يُردُّ على القائلِ بالعموم الحقيقيّ.

وفي رواية النَّسائي، وابن حِبّان، والترمذيِّ، والحاكم، وصحَّحاها: أنَّ اليهودَ قالوا حين نزلت الآية: أُوتينا علماً كثيراً، أوتينا التوراة، ومَن أُوتي التوراةَ فقد أُوتي خيراً كثيراً، فأنزل اللهُ تعالى: (قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ) الآيةَ[٢].

ولا يخفَى أنَّ هذا أيضاً لا يَلزم منه التناقض؛ لأنَّ الكثرةَ والقلَّة من الأُمور الإضافية، فالشيءُ يكون قليلاً بالنِّسبة إلى ما فوقه وكثيراً بالنِّسبة إلى ما تحته، فما في التوراةِ قليلٌ بالنسبة إلى ما في علم اللهِ تعالى شأنُه، كثيرٌ بالنِّسبة إلى أمرٍ آخر.

وفي روايةٍ أخرجها ابنُ مردويه عن عكرمةَ أنَّه ﷺ لمَّا قال ذلك قال اليهود: نحن مختصُّون بهذا الخطاب؟ فقال: بل نحن وأنتم، فقالوا: ما أعجبَ شأنَك، ساعةً تقول: (وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا) وساعةً تقول هذا، فنزل (وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ) إلخ.

ولا يلزم منه التناقضُ أيضاً على نحو ما تقدَّم، بأن يقال: الحكمةُ الإنسانية أن يعلمَ من الخير ما تسعه القوةُ البشرية، بل ما ينتظم به أمرُ المعاشِ والمعاد، وهو قليلٌ بالنِّسبة إلى معلوماتهِ تعالى، كثيرٌ بالنِّسبة إلى غيرها.

---

(١) في تفسيره ١٥/ ٧٢.

(٢) هو بعض حديث ابن عباس السالف قريباً.

وإلى تعميم الخطابِ بحيث يشمَلُ الناسَ أجمعين ذهب ابنُ جُريج، كما أخرجه عنه ابنُ جَرير وابنُ المنذر[١].

لكن يعكِّر على القولِ بالعموم ظاهرُ قراءةِ ابن مسعودٍ والأعمش: «وما أوتوا»[٢] فإنَّه يقتضي الاختصاصَ بالسائلين، والحديثُ الأخير الذي هو نصٌّ فيه قال العراقي: إنَّه غيرُ صحيح، والحديثُ الأوَّل الله تعالى أعلمُ بحاله.

وقال غيرُ واحد: معنى كونِ الرُّوح من أَمره تعالى أنَّه من الإبداعيَّات الكائنةِ بالأمر التكوينيّ، من غير تحصُّلٍ من مادَّة وتولُّدٍ من أصلٍ كالجسد الإنساني، فالمرادُ من الأمر واحدُ الأوامر، أعني: كن، والسؤالُ عن الحقيقة والجوابُ إجمالي.

ومآلُه أن الرُّوح من عالَم الأمر[٣] مبدَعةٌ من غير مادَّة، لا من عالَم الخلق، وهو من الأُسلوب الحكيم، كجوابِ موسى عليه السلام سؤالَ فرعونَ إياه: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] إشارةً إلى أنَّ كُنهَ حقيقتِه ممَّا لا يحيط به دائرةُ إدراكِ البشر، وإنَّما الذي يُعلَم هذا المقدار الإجماليُّ المندرجُ تحت ما استُثني بقوله تعالى: (وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) أي: إلَّا علماً قليلاً تستفيدونه من طرق الحواسّ، فإنَّ تعقُّل المعارفِ النظريةِ إنَّما هو في الأكثر من إحساسِ الجزئيات؛ ولذلك قيل: مَن فقد حسًّا فقد فقدَ علماً. ولعلَّ أكثر الأشياءِ لا يدركه الحسُّ لكونه غيرَ محسوس، أو محسوساً مَنَعَ من إحساسه مانع، كالغَيبة مثلاً، وكذا لا يُدرِك شيئاً من عَرَضيَّاته ليَرسمَه بها، فضلاً عن أن ينتقلَ منها الفكرُ إلى الذاتيات ليقفَ على الحقيقة، وظاهرُ كلامِ بعضهم أنَّ الوقوفَ على كُنه الروحِ غيرُ ممكن، فلا فرقَ عنده بين الجوابَين.

وفرَّق الخفاجيُّ[٤] بأنَّ بيانَ كنهِ الرُّوح ممكن، بخلاف كنهِ الذاتِ الأقدس.

---

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٧٣ وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٢٠٠.
(٢) البحر المحيط ٦/ ٧٦، وانظر حديث الصحيحين السالف.
(٣) في (م): الأرض.
(٤) في حاشيته ٦/ ٥٨.

وفي «الكشف» أنَّ سبيلَ معرفةِ الروح إزالة الغشاءِ عن أبصار القلوبِ باجتلاء كُحل الجواهرِ من كلام علَّام الغيوب، فهو عند المكتحلين أجلى جَليّ، وعند المشتغلين أخفى خَفيّ.

ويُشكل على هذا ما أخرجه ابنُ أبي حاتمٍ عن عبد اللهِ بن بُريدة قال: لقد قُبض النبيُّ ﷺ وما يَعلم الرُّوح[1].

ولعل عبدَ الله هذا يزعم أنَّها يمتنع العلمُ بها، وإلَّا فلم يُقبَض رسولُ اللهِ ﷺ حتى عَلِمَ كلَّ شيءٍ يمكن العلمُ به، كما يدلُّ عليه ما أخرجه الإمامُ أحمد، والترمذيُّ ـ وقال: حديثٌ صحيح، وسأل البخاريَّ عنه فقال: حديثٌ حسنٌ صحيح ـ عن معاذٍ رضي الله عنه أنَّه عليه الصلاة والسلام قال: «إنِّي قُمت من الليل، فصلَّيت ما قدِّر لي، فنَعَست في صلاتي حتى استثقلت، فإذا أنا بربِّي عزَّ وجلَّ في أَحسنِ صورة، فقال: يا محمد، فيمَ يختصم الملأُ الأعلى؟ قلت: لا أدري ربِّ، قال: يامحمد، فيمَ يختصم الملأ الأعلَى؟ قلت: لا أدري ربِّ، قال: يا محمد، فيمَ يختصم الملأُ الأعلى، قلت: لا أدري ربِّ، فرأيته وضع كفَّه بين كتفَيّ، حتى وجدتُ بَردَ أَناملِه بين صدري، وتجلَّى لي كلُّ شيءٍ وعرفت...» الحديثَ[2].

ورأيت «يعلم» في الخبر السابقِ في بعض الكتبِ مضبوطاً بالبناءِ للمفعول، مضبوطاً بالرفع، والإشكالُ على ذلك أوهن، إلَّا أنَّه خلافُ الظاهر.

ويُفهَم من كلام بعضِ متأخِّري الصوفيةِ أنَّه يمتنع الوقوفُ على حقيقة الرُّوح، بل ذَكَرَ هذا البعضُ أنَّ حقيقةَ جميع الأشياءِ لا يوقَف عليها. وهو مبنيٌّ على مالا يخفَى عليك، وردُّه أو قَبوله مفوَّض إليك.

ثم إنَّ لي في هذا الوجه وقفة، فإنَّ الظاهرَ أن إطلاقَ عالَمِ الأمرِ على الكائن من غير تحصُّلٍ من مادَّة وتولُّدٍ من أصل، وإطلاقَ عالَم الخلقِ على خلافه، محضُ اصطلاحٍ لا يُعرَف للعرب ولا يعرفونه، وفي الاستدلالِ عليه بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] ما لا يخفَى على منصِف.

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٠٠.

(٢) مسند أحمد (٢٢١٠٩)، وسنن الترمذي (٣٢٣٥).

هذا وذَكَرَ الإمامُ(١) أنَّ السؤالَ عن الرُّوح يقع على وجوهٍ كثيرة، وليس في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ﴾ ما يدلُّ على وجهٍ منها، إلَّا أنَّ الجوابَ المذكورَ لا يليق إلَّا بوجهين منها: الأوَّل: كونُه سؤالاً عن الماهية، والثاني: كونُه سؤالاً عن القِدَم والحدوث.

وحاصلُ الجوابِ على الأوَّل: أنَّها جوهرٌ بسيطٌ مجرَّد محدَث بأمر اللهِ تعالى وتكوينِه وتأثيرِه إفادةَ الحياةِ للجسد، ولا يَلزم من عدم العلمِ بحقيقته المخصوصة [نفيُه] فإنَّ أكثرَ حقائقِ الأشياءِ ماهياتُها مجهولة، ولم يَلزم من كونها مجهولةً نفيُها، ويُشير إليه «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» ومبنَى هذا أيضاً الفرقُ بين عالَم الأمرِ وعالَمِ الخلق، وقد سمعتَ ما فيه.

وحاصلُ الجوابِ على الثاني أنَّه حادثٌ حصل بفعل اللهِ تعالى وتكوينِه وإيجاده، وجَعَلَ قوله تعالى: «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» احتجاجاً على الحدوث، بمعنى أنَّ الأرواحَ في مبدأ الفطرةِ تكون خاليةً عن العلومِ والمعارف، ثم يحصلُ فيها ذلك، فلا تزال في تغيُّر من حالٍ إلى حال، وهو من أمارات الحدوث.

وأنت تعلم أنَّ حملَ السؤالِ على ما ذَكَرَ وجَعْلَ الجوابِ إخباراً بالحدوث مع عدمِ ملاءمته لحالِ السائلين لا يساعده التعرُّض لبيانِ قلَّة عِلمهم، فإنَّ ما سألوا عنه ممَّا يفي به علمُهم حينئذٍ، وقد أَخبر عنه، وجَعْلُ ذلك احتجاجاً على الحدوث من أَعجب الحوادث، كما لا يخفَى على ذي رُوح، واللهُ تعالى أعلم.

وهاهنا أبحاثٌ لا بأسَ بإيرادها: البحثُ الأوَّل في شرح مذاهبِ الناسِ في حقيقة الإنسان، وظاهرُ كلامِ الإمام(٢) أنَّ الاختلافَ في حقيقته عينُ الاختلافِ في حقيقة الرُّوح، وفي القلبِ من ذلك ما فيه، فذهب جمهورُ المتكلِّمين إلى أنَّه عبارةٌ عن هذه البِنية المحسوسةِ، والهيكلِ المجسَّم المحسوس، وهو الذي يُشير إليه الإنسانُ بقوله: أنا.

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ٣٧-٣٨، وما سيأتي بين حاصرتين منه.

(٢) في التفسير الكبير ٢١/ ٣٩ فما بعد.

وأبطل ذلك الإمامُ[١] بسبعَ عشرةَ حجَّةً نقليةً وعقلية، لكن للبحث في بعضِها مجال، منها ما تقدَّم من أنَّ أجزاءَ البنيةِ متغيِّرة زيادةً ونقصاناً، وذبولاً ونموًّا، والعلم الضروريُّ قاضٍ بأنَّ الإنسانَ من حيث هو أمرٌ باقٍ من أوَّل العُمرِ إلى آخره، وغيرُ الباقي غيرُ الباقي.

ومنها أنَّ الإنسانَ قد يعتريه ما يَشغله عن الالتفات إلى أجزاءِ بنيتِه كلًّا وبعضاً، ولا يغفُل عن نفسه المعيَّنة، بدليل أنَّه يقول مع ذلك الشاغلِ: فعلتُ وتركت، مثلاً، وغيرُ المعلومِ غيرُ المعلوم.

ومنها أنَّه قد توجد البنيةُ المخصوصةُ وحقيقةُ الإنسانِ غيرُ حاصلة، فإنَّ جبريلَ عليه السلام كثيراً ما رُئي في صورة دِحيةَ الكلبي[٢]، وإبليسُ عليه اللعنةُ رئي في صورة شيخٍ نجديّ[٣]، وقد تنتفي البنيةُ مع بقاءِ حقيقةِ الإنسان، فإن الممسوخ قرداً - مثلاً - باقيةٌ حقيقتُه مع انتفاء البنيةِ المخصوصة، وإلَّا لم يتحقَّق مسخ، بل إماتةٌ لذلك الإنسانِ وخلقُ قرد.

ومنها أنَّه جاءَ في الخبر «أنَّ الميِّت إذا حُمل على النَّعش، رفرف روحُه فوق النعشِ ويقول: يا أهلي ويا ولدي، لا تلعبنَّ بكم الدُّنيا كما لعبت بي، جمعتُ المالَ من حلِّه ومن غير حلِّه، ثم تركته لغيري، فالهناءُ له والتَّبعةُ عليّ، فاحذروا مثل ما حلَّ بي»[٤]. فصرَّح ﷺ بأنَّ هناك شيئاً ينادي غيرَ المحمول، كان الأهلُ أهلاً له وكان الجامعَ للمال من الحلالِ والحرام، وليس ذلك إلَّا الإنسان. إلى غير ذلك ممَّا ذكره في تفسيره.

وقيل: إنَّ الإنسانَ هو الرُّوح الذي في القلب.

وقيل: إنَّه جزءٌ لا يتجزَّأ في الدِّماغ.

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ٤٠-٤٣.

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٣٣)، ومسلم (٢٤٥١) من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما، وسلف ٣/ ٤٦.

(٣) أخرجه ابن إسحاق عن ابن عباس رضي الله عنهما. سيرة ابن هشام ١/ ٤٨٠، وانظر مصنف عبد الرزاق (٩٧٤٣).

(٤) أورده الرازي في التفسير الكبير ٢١/ ٤١ وهو بنحوه في الزهد لأحمد ص ٢٠٦ عن أم الدرداء قولها.

وقيل: إنَّه أجزاءٌ نارية مختلطةٌ بالأرواح القلبيةِ والدِّماغية، وهي المسمَّاة بالحرارةِ الغريزية.

وقيل: هو الدمُ الحالُّ في البدن.

وقيل وقيل، إلى نحو ألفِ قول، والمعوَّل عليه عند المحقِّقين قولان:

الأول: أنَّ الإنسان عبارةٌ عن جسم نورانيٍّ علويٍّ حيٍّ متحرِّك مخالفٍ بالماهية لهذا الجسمِ المحسوس، سارٍ فيه سريانَ الماءِ في الورد والدُّهنِ في الزيتون والنارِ في الفحم، لا يقبل التحلُّلَ والتبدُّل، والتفرُّقَ والتمزُّق، مفيدٌ للجسم المحسوسِ الحياةَ وتوابعَها مادام صالحاً لقَبول الفيض؛ لعدم حدوث مايمنع من السَّريان، كالأخلاط الغليظة، ومتى حدث ذلك حصل الموت؛ لانقطاع السَّريان، والروحُ عبارةٌ عن ذلك الجسم.

واستحسن هذا الإمامُ[1] فقال: هو مذهب قويٌّ وقولٌ شريف يجب التأمُّل فيه؛ فإنَّه شديد المطابقةِ لما ورد في الكتب الإلهيَّة من أحوال الحياةِ والموت.

وقال ابن القيِّم في كتابه «الرُّوح»: إنَّه الصواب، ولا يصحُّ غيرُه، وعليه دلَّ الكتابُ والسُّنَّة، وإجماعُ الصحابة، وأدلَّةُ العقلِ والفطرة. وذَكَرَ له مئةَ دليلٍ وخمسةَ أدلَّة، فليُراجع[2].

الثاني: أنَّه ليس بجسمٍ ولا جسمانيّ، وهو الرُّوح، وليس بداخل العالَمِ ولا خارجَه، ولا متَّصل به ولا منفصل عنه، ولكنَّه متعلِّق بالبدن تعلُّقَ التدبيرِ والتصرُّف. وهو قولُ أكثرِ الإلهيِّين من الفلاسفة، وذهب إليه جماعةٌ عظيمةٌ من المسلمين، منهم الشيخُ أبو القاسم الراغبُ الأصفهانيُّ، وحجَّة الإسلامِ أبو حامدٍ الغزالي، ومن المعتزلة مُعمَّر بنُ عبَّاد السُّلَمي[3]، ومن الشيعة الشيخُ المفيد، ومن الكرَّامية جماعة، ومن أهل المكاشفةِ والرِّياضة أكثرُهم، وقد قدَّمنا لك الأدلَّةَ على

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ٤٤.

(٢) الروح ص ٢٠٨-٢٢٧، وفيه مئة وستة عشر دليلاً.

(٣) معتزلي من أهل البصرة، ثم سكن بغداد، وناظر النظّام، مات سنة (٢١٥هـ). لسان الميزان ٨/ ١٢٢.

ذلك، ومَن أراد الإحاطةَ بذلك فلْيرجع إلى كتب الشيخَين أبي عليٍّ[١] وشهابِ الدِّين المقتول[٢]، وإلى كتب الإمامِ الرازيّ، كـ «المباحث المشرقية» وغيرِه، وللشيخ الرئيسِ رسالةٌ مفرَدة في ذلك سمَّاها بـ «الحُجَج الغُرّ»، أحكمُها وأتقنُها ما يُبتنَى على تعقُّل النفس لذاتها، وابنُ القيِّم زيَّف حججَه في كتابه، وهو كتابٌ مفيد جدًّا، يهب للرُّوح روحاً، ويُورِث للصدر شرحاً.

واستدلَّ الإمامُ[٣] على ذلك في تفسيره بالآية المذكورةِ فقال: إنَّ الرُّوح لو كان جسماً منتقلاً من حالةٍ إلى حالة ومن صفةٍ إلى صفة، لَكان مساوياً للبدن في كونه متولِّداً من أجسامٍ اتَّصفت بصفاتٍ مخصوصة بعد أن كانت موصوفةً بصفات أُخَر، فإذا سئل رسولُ اللهِ ﷺ عنه، وجب أن يبيِّنَ أنَّه جسمٌ كان كذا ثم صار كذا وكذا حتى صار روحا، مثلَ ما ذَكَرَ في كيفية تولُّد البدنِ أنَّه كان نطفةً ثم علقةً ثم مضغة، فلمَّا لم يقل ذلك وقال: «هو من أمر ربِّي»، بمعنى أنَّه لا يحدثُ ولا يدخل في الوجود إلَّا لأجل أنَّ اللهَ تعالى قال له: كن، فيكون، دلَّ ذلك على أنَّه جوهرٌ ليس من جنس الأَجسام، بل هو جوهرٌ قدسيٌّ مجرَّد.

ولا يخفَى أنَّ ذلك من الإِقناعيات الخِطابية، وهي كثيرةٌ في هذا الباب، منها قولُه تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] وقولُه سبحانه: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٧١] فإنَّ هذه الإضافةَ مما تنبِّه على شرف الجوهرِ الإنسيّ، وكونِه عرياناً[٤] عن الملابس الحِسِّية، ومنها قولُه عليه الصلاة والسلام: «أنا النذيرُ العُريان»[٥] ففيه إيماءٌ إلى تجرُّد الروحِ عن علائق الأَجرام، وقولُه ﷺ: «إنَّ اللهَ تعالى خلق آدمَ على صورةِ الرحمن» وفي رواية: «على صورته»[٦] وقولُه عليه

(١) الظاهر أنه ابن سينا.
(٢) هو السهروردي.
(٣) في التفسير الكبير ٢١/ ٥٢.
(٤) في (م): عريا.
(٥) أخرجه البخاري (٦٤٨٢)، ومسلم (٢٢٨٣) من حديث أبي موسى رضي الله عنه مطولاً.
(٦) سلفت الروايتان ٢/ ٩٠-٩١، والثانية في صحيح البخاري (٦٢٢٧)، وصحيح مسلم (٢٦١٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الصلاة والسلام[١]: «أَبِيتُ عند ربِّي يُطعمني ويسقيني» ففي ذلك إيذانٌ بشرف الرُّوح، وقُربِه من ربِّه قرباً بالذَّات والصفات، مجرَّداً عن علائق الأَجرام وعوائقِ الأجسام، إلى غير ذلك ممَّا لا يُحصَى، وهو على هذا المنوال، وللبحث فيه مجالٌ أيُّ مجال.

وكان ثابتُ بن قُرَّة يقول: إنَّ الروحَ متعلِّق بأجسامٍ سماويَّة نورانيةٍ لطيفة، غيرِ قابلةٍ للكون والفسادِ والتفرُّق والتمزُّق، وتلك الأجسامُ ساريةٌ في البدن، وهي مادامت ساريةً كان الروحُ مدبِّراً للبدن، وإذا انفصلت عنه انقطع التعلُّق. وهو قولٌ ملفَّق، وأنا لا أستبعده.

البحثُ الثاني: في اختلاف الناسِ في حدوث الرُّوح وقِدَمه. أَجمع المسلمون على أنَّه حادثٌ حدوثاً زمانيًّا كسائر أجزاءِ العالَم، إلَّا أنَّهم اختلفوا في أنَّه هل هو حادثٌ قبل البدنِ أم بعده؟ فذهب طائفةٌ إلى الحدوث قبلُ، منهم محمدُ بن نصرٍ المروزيّ، وأبو محمدٍ بنُ حزم الظاهريّ، وحكاه إجماعاً وقد افترى، واستدلَّ لذلك بما في الصَّحيحين من حديثِ عائشةَ رضي الله عنها أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «الأَرواحُ جنودٌ مجنَّدة، فما تعارفَ منها ائتلف، وما تناكرَ منها اختلف»[٢].

قال ابن الجوزيِّ في «تبصرته[٣]»: قال أبو سليمانَ الخطَّابيُّ: معنى هذا الحديثِ الإخبارُ عن كون الأرواحِ مخلوقةً قبل الأجساد، وزعم ابنُ حزمٍ أنَّها في برزخ، وهو منقطعُ العناصر، فإذا استعدَّ جسدٌ لشيءٍ منها هبط إليه، وأنَّها تعود إلى ذلك البرزخِ بعد الوفاة، ولا دليلَ لهذا في كتابٍ أو سنة.

وبعضُهم استدلَّ على ذلك بخبر «خلق اللهُ تعالى الأرواحَ قبل الأجسادِ بألفَي عام»[٤] وتعقَّبه ابن القيِّم[٥] بأنه لا يصحُّ إسناده.

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٦٥-١٩٦٦)، ومسلم (١١٠٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) صحيح البخاري (٣٣٣٦)، وهو عند مسلم (٢٦٣٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) ٢/ ٢٩٦.
(٤) أخرجه ابن منده كما في الروح ص ١٨٨، وفي إسناده عطاء بن عجلان الحنفي، وهو متروك. وسلف ١٣/ ٤٦١.
(٥) في كتاب الروح ص ٢٠١.

وذهب آخرون ـ منهم حجّة الإسلامِ الغزاليّ ـ إلى الحدوث بعدُ. ومن أدلّة ذلك ـ كما قال ابن القيِّم[(١)] ـ الحديثُ الصحيح[(٢)]: «إنَّ خلق ابنِ آدمَ يُجمع في بطن أمِّه أربعين يوماً دماً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغةً مثلَ ذلك، ثم يُرسل إليه المَلَكُ فينفخ فيه الرُّوح» ووجهُ الاستدلالِ أنَّ الروحَ لو كان مخلوقاً قبلُ لقيل: ثم يُرسَل إليه المَلَك بالرُّوح فيُدخِله فيه. وصرَّح في «روضة المحبِّين ونزهة المشتاقين»[(٣)] باختيار هذا القولِ فقال: إنَّ القولَ بأنَّ الأرواحَ خُلقت قبلَ الأجسادِ قولٌ فاسد وخطأٌ صريح، والقولُ الصحيحُ الذي دلَّ عليه الشرعُ والعقلُ أنَّها مخلوقةٌ مع الأَجساد، وأنَّ المَلَك ينفخ الرُّوح ـ أي: يُحدثه بالنَّفخ في الجسد ـ إذا مضى على النطفة أربعةُ أشهُرٍ ودخلت في الخامس، ومَن قال: إنَّها مخلوقةٌ قبل، فقد غلط، وأقبحُ منه قولُ مَن قال: إنَّها قديمة. انتهى، وفيه تأمُّل. ويوافق مذهبَ الحدوث قولُه تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] فلْيُفهم.

وذهب أفلاطونُ ومَن تقدَّمه من الفلاسفة إلى قِدَم الرُّوح، وذهب المعلِّم الأولُ إلى حدوثها مع حدوثِ البدن المستعدِّ له، كما ذهب إليه بعضُ الإسلاميين.

وقد تقدَّم الكلامُ في استدلال كلٍّ جرحاً وتعديلاً، ويقال هنا: إنَّ المعلِّم الأولَ قائلٌ ـ كغيره من الفلاسفة ـ بتجرُّد الروحِ المسمَّاة بالنفس الناطقةِ عندهم عن المادَّة، فكيف يسعه القولُ بحدوثها مع قولِهم: كلُّ حادث زمانيٍّ يحتاج إلى مادَّة؟ وأُجيب بأنَّ المادةَ هاهنا أعمُّ من المحلِّ والمتعلَّق به، والبدنُ مادةٌ للنفس بهذا المعنى.

وأنت تعلم أنَّ استعدادَ الشيءِ للشيء لا يكون إلَّا فيما إذا كان ذلك مقترِناً به لا مبايناً عنه، فالأَوْلى أن يقال: إنَّ البدنَ الإنسانيَّ لمَّا استدعى لمزاجه الخاصِّ صورةً مدبِّرة له متصرِّفةً فيه، أي: أمراً موصوفاً بهذه الصفةِ من حيث هو كذلك، وجب على مقتضَى جُودِ الواهبِ الفيَّاض وجودُ أمرٍ يكون مبدأً للتدابير الإنسية والأفاعيلِ البشرية، ومثلُ هذا الأمرِ لا يمكن إلَّا أن يكونَ ذاتاً مدرِكةً للكلِّيات مجرَّدةً في ذاتها، فلا محالةَ قد فاض عليه حقيقةُ النفسِ لا من حيث إنَّ البدنَ

(١) في الروح ص ٢٠٤.
(٢) أخرجه البخاري (٣٢٠٨)، ومسلم (٢٦٤٣)، وسلف ٣/ ٣٢٤.
(٣) ص ٧٥، وهو لابن القيم.

استدعاها، بل من حيث عدمُ انفكاكِها عمَّا استدعاه، فالبدنُ استدعى باستعداده الخاصّ أمراً ماديًّا، وجُودُ المبدأ الفيَّاضِ أفاد جوهراً قدسيًّا، وكما أنَّ الشيءَ الواحدَ قد يكون على ما قرَّروه ـ جوهراً وعرضاً باعتبارَين، كذلك يكون أمرٌ واحدٌ مجرَّداً وماديًّا باعتبارين، فالنفسُ الإنسانية مجرَّدة ذاتاً ماديةٌ فعلاً، فهي من حيث الفعلُ من التدبيرِ والتحريكِ مسبوقةٌ باستعداد البدنِ مقترنةٌ به، وأمَّا من حيث الذاتُ والحقيقة، فمنشأُ وجودِها وجودُ المبدأ الواهبِ لا غير، فلا يَسبقها من تلك الحيثيةِ استعدادُ البدن، ولا يَلزمها الاقترانُ في وجودها به، ولا يلحقها شيءٌ من مثالب الماديّات إلَّا بالعَرَض. ويمكن تأويلُ ما نُقل عن أفلاطونَ في بابِ قِدَمِ النَّفْس إلى هذا بوجهٍ لطيف. كذا قاله بعضُ صدورِ المتأخّرين، فتأمَّله.

البحثُ الثالث: اختلف الناسُ في الرُّوح والنفسِ هل هما شيءٌ واحدٌ أم شيئان؟ فحكى ابنُ زيدٍ عن أكثر العلماءِ أنَّهما شيءٌ واحد، فقد صحَّ في الأخبار إطلاقُ كلٍّ منهما على الآخَر، وما أَخرجه البزَّار[1] بسند صحيح عن أبي هريرةَ رَفَعه: «إنَّ المؤمنَ ينزل به الموتُ ويعاينُ ما يعاين يودُّ لو خرجت نفْسُه، والله تعالى يحبُّ لقاءه، وإنَّ المؤمنَ تصعد روحُه إلى السماء، فتأتيه أرواحُ المؤمنين فيستخبرونه عن معارفهِ من أَهل الدُّنيا» الحديثَ = ظاهرٌ في ذلك.

وقال ابنُ حبيب: هما شيئان، فالروحُ هو النفسُ المتردِّد في الإنسان، والنفسُ أمرٌ غير ذلك، لها يدانِ ورجلان ورأسٌ وعينان، وهي التي تلتذُّ وتتألَّم وتفرحُ وتحزن، وإنَّها هي التي تتوفَّى في المنام، وتخرجُ وتسرح وترى الرُّؤيا، ويبقى الجسدُ دونها بالرُّوح فقط، لا يلتذُّ ولا يفرح حتى تعود، واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ﴾ الآية [الزمر: ٤٢].

وحكى ابنُ منده عن بعضهم أنَّ النفس طينيةٌ نارية، والروحَ نوريةٌ روحانيَّة. وعن آخَرَ أنَّ النفسَ ناسوتيّة، والروحَ لاهوتيّة، وذَكَرَ أنَّ أهل الأثرِ على المغايرة، وأنَّ قِوَام النفسِ بالرُّوح، والنفسُ صورةُ العبد، والهوى والشهوةُ والبلاءُ معجونٌ فيها، ولا عدوَّ أعدَى لابن آدمَ من نفسه، لا تريد إلَّا الدنيا ولا تحبُّ إلَّا إياها، والروحُ تدعو إلى الآخرة وتؤثِرُها.

---

(١) في مسنده (٨٧٤ - كشف الأستار) مطولاً.

وظاهرُ كلامِ بعضِ محقِّقي الصوفيةِ القولُ بالمغايرة، ففي «منتهَى المدارك» للمحقِّق الفرغانيِّ[1] أنَّ النفسَ المضافةَ إلى الإنسان عبارةٌ عن بخار ضبابيٍّ منبعثٍ من باطن القلبِ الصَّنَوبري، حاملٍ لقوَّة الحياة، متجنِّسٍ بأثر الرُّوح الروحانيةِ المرادةِ بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] الثابتِ تعيُّنها في عالَم الأرواح، وأثرُها واصلٌ إلى هذا البخارِ الحاملِ للحياة، فالنفسُ إذن أمرٌ مجتمعٌ من البخار ووصفِ الحياة وأثرِ الرُّوح الرُّوحانية، وهذه النفسُ بحكم تجنُّسها بأثر الرُّوح الروحانيةِ متعيِّنةٌ لتدبير البدنِ الإنساني، قابلةٌ لمعالي الأمور وسفاسِفها، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨] والروحُ الروحانيةُ أمرٌ لا يُكتَنَه.

والحقُّ أنهما قد يتَّحدان إطلاقاً وقد يتغايران، وابنُ القيِّم اعتمد ما عليه الأكثرون من الاتِّحاد ذاتاً، وذكر غيرُ واحدٍ أنَّه هو الذي عليه الصُّوفية، بيدَ أنَّهم قالوا: إنَّ النفسَ هي الأصلُ في الإنسان، فإذا صُقِلت بالرِّياضة وأنواعِ الذِّكر والفكر، صارت روحاً، ثم قد تترقَّى إلى أن تصيرَ سرًّا من أسرار اللهِ تعالى.

وتفصيلُ الكلامِ حينئذٍ في هذا المقامِ أنَّ للنفس مراتبَ تترقَّى فيها، الأُولى: تهذيبُ الظاهر باستعمال النواميسِ الإلهية، من القيام والصيامِ وغيرهما، الثانية: تهذيبُ الباطنِ عن المَلَكات الرَّديةِ والأخلاقِ الدَّنية، الثالثة: تحلِّي النفسِ بالصُّور القدسية، الرابعة: فناؤها عن ذاتها وملاحظتُها جلالَ ربِّ العالمين جلَّ جلالُه.

ويقال في كيفية الترقِّي في هذه المراتب: إنَّ الإنسان أوَّلَ ما يولد فهو كباقي الحيوانات، لا يعرف إلَّا الأكلَ والشُّرب، ثم بالتدريجِ يظهر له باقي صفاتِ النفس، من الشَّهوة والغضبِ والحرصِ والحسد، وغيرِ ذلك من الهيئات التي هي نتائجُ الاحتجابِ والبعدِ من معدن الجودِ والصفاتِ الكمالية، ثم إذا تيقَّظ من سِنة الغفلة وقام من نومِ الجهل، وبان له أنَّ وراءَ هذه اللذَّاتِ البهيميةِ لذاتٍ أُخَر، وفوقَ هذه المراتبِ مراتبَ أُخَرَ كمالية، يتوب عن اشتغاله بالمنهيَّات الشرعية، ويُنيب إلى الله تعالى بالتوجُّه إليه، فيشرع في ترك الفضولِ الدُّنيوية طلباً للكمالات

(١) هو محمد بن أحمد الشهير بسعيد الفرغاني الصوفي، المتوفى سنة (٦٩٩هـ)، واسم كتابه: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، وهو شرح لتائية ابن الفارض في التصوف. كشف الظنون ١/٢٦٦، وهدية العارفين ٢/١٣٩.

الأُخروية، ويعزم عزماً تامًّا، ويتوجَّه إلى السُّلوك إلى مَلِك الملوكِ من مقام نفسِه، فيهاجرُ منه ويقع في الغربة، ويا طوبَى للغرباء، وإن قيل: إنَّما الغربةُ للأحرار ذَبح(١)، ثم إذا دخل في الطريقِ يزهدُ عن كلِّ ما يَعُوقه عن مقصوده، ويَصدُّه عن معبوده، فيتَّصف بالورع والتقوى والزهدِ الحقيقيّ، ثم يحاسب نفسَه دائماً في أقواله وأفعالِه، ويتَّهمها في كلِّ ما تأمر به، وإن كان عبادةً فإنَّها مجبولةٌ على حبِّ الشهوات، ومطبوعةٌ على الدسائس الخفيَّات، فلا ينبغي أن يأمنَها ويكونَ على ثقةٍ منها.

يُحكَى عن بعض الأكابرِ أنَّ نفسه لم تزل تأمره بالجهاد وتحثُّه عليه، فاستغربَ ذلك، ثم فَطِنَ أنَّها تريد أن تستريحَ من نَصَب القيامِ والصيامِ بالموت، فلم يُجبها إلى ذلك.

فإذا خَلَصَ منها وصفا وقتُه وطاب عيشُه بما يجده في طريق المحبوب، يتنوَّر باطنُه، ويظهرُ له لوامعُ أنوارِ الغيب، وينفتحُ له بابُ المَلَكوت، وتلوح منه لوائحُ مرَّةً بعد أخرى، فيشاهد أموراً غيبيةً في صُوَرٍ مثالية، فإذا ذاق شيئاً منها، يرغب في العزلة والخلوةِ والذِّكر، والمواظبةِ على الطَّهارة والعبادة، والمراقبةِ والمحاسبة، ويُعرض عن الملاذِّ الحسِّية كلِّها، ويُفرغ القلبَ عن محبَّتها، فيتوجَّه باطنُه إلى الحقِّ تعالى بالكلِّية، فيظهر له الوجدُ والسُّكر، والشوقُ والعِشق والهَيَمان، ويجعله فانياً عن نفسه غافلاً عنها، فيشاهد الحقائقَ السرِّية والأنوارَ الغيبية، فيتحقَّق بالمشاهدة والمعاينةِ والمكاشفة، ويظهر له أنوارٌ حقيقيةٌ تارةً وتختفي أخرى، حتى يتمكَّنَ ويتخلَّصَ من التلوين، وينزل عليه السكينةُ الروحيةُ والطمأنينةُ الإلهية، ويصير ورودُ هذه البوارقِ والأحوالِ له مَلَكة، فيدخلُ في عوالم الجبروت، ويشاهد العقولَ المجرَّدة والأنوارَ القاهرة، من الملائكة المقرَّبين والمَهيمين، ويتحقَّق بأنوارهم، فيظهر له أنوارُ سلطانِ الأحدية، وسواطعُ العظمةِ والكبرياءِ الإلهية، فتجعله هباءً منثوراً، ويندكُّ حينئذٍ جبالُ إنِّيَّتِه، فيخرُّ لله تعالى خروراً، ويتلاشَى في التعيُّن الذاتيّ، ويضمحلُّ وجودُه في الوجود الإلهيّ.

---

(١) عجز بيت لفتح الله بن النحاس، وصدره: حسَّنوا القول وقالوا غربة. نفحة الريحانة ٢/ ٥٢٢.

وهذا مقامُ الفناءِ والمحو، وهو غايةُ السفرِ الأوَّل للسالكين، فإن بقي في الفناء والمحو ولم يجئ إلى البقاءِ والصحو، صار مستغرقاً في عين الجمع، محجوباً بالحقِّ عن الخلق، لا يزيغُ بصرُه عن مشاهدة جمالِه عزَّ شأنه، وأنوارِ ذاته وجلالِه، فاضمحلَّت الكثرةُ في شهوده، واحتجب التفصيلُ عن وجوده، وذلك هو الفوزُ العظيم.

وفوقَ ذلك مرتبةٌ يُرجَع فيها إلى الصَّحو بعد المحو، وينظر إلى التفصيل في عينِ الجمع، ويسع صدرُه الحقَّ والخلق، فيشاهد الحقَّ في كلِّ شيء، ويرى كلَّ شيءٍ بالحقّ، على وجهٍ لا يوجب التكثُّر والتجسُّم، وهو طَورٌ وراء طورِ العقل. ووقع في عبارة بعضِهم أنَّه قد يصير العارفُ متخلِّقاً بأخلاق اللهِ تعالى بالحقيقة، لا بمعنى صيرورةِ صفاتِه تعالى عرضاً قائماً بالنفس، فإنَّ هذا ممَّا لا يتصوَّر أبداً، والقولُ به خروجٌ عن الشريعة والطريقةِ والحقيقة، بل بمعنى علاقةٍ أخرى أتمَّ من علاقتها مع الصفات الكونيةِ البدنيةِ وغيرِها، لا تُعلَم حقيقتها.

ولعل مرادَهم بالمرتبة التي تترقَّى إليها النفسُ فتكون سرًّا من أسرار اللهِ تعالى هي هذه المرتبة، والاطِّلاعُ عليها يحتاج إلى سلوك طريقةِ الأبرار، ولا يتمُّ بمجرَّد الأنظارِ والأفكار، واللهُ تعالى الموفِّق للسلوك، والمتفضِّل بالغِنَى على الصُّعلوك.

البحث الرابع: اختلف الناسُ في الرُّوح هل تموت أم لا؟ فذهبت طائفةٌ إلى أنَّها تموت؛ لأنَّها نفس، وكلُّ نفس ذائقةُ الموت، وقد دلَّ الكتابُ على أنَّه لا يبقى إلَّا اللهُ تعالى وحدَه، وهو يستدعي هلاكَ الأرواحِ كغيرها من المخلوقات، وإذا كانت الملائكةُ عليهم السلام يموتون، فالأرواحُ البشرية أَوْلى، وأيضاً أخبر سبحانه عن أهل النارِ أنَّهم يقولون: ﴿أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] ولا تحقَّق الإماتتان إلَّا بإماتة البدنِ مرَّةً وإماتةِ الرُّوح أخرى.

وقالت طائفة: إنَّها لا تموت؛ للأحاديث الدالَّة على نعيمها وعذابِها بعد المفارقةِ إلى أن يُرجعَها اللهُ تعالى إلى الجسد، وإنْ قلنا بموتها لزم انقطاعُ النعيمِ والعذاب.

والصوابُ أن يقال: موتُ الروح هو مفارقتُها الجسدَ، فإن أُريد بموتها هذا القَدْر، فهي ذائقةُ الموت، وإنْ أُريد أنَّها تعدم وتضمحلّ، فهي لا تموت، بل تبقى مفارقةً ما شاء اللهُ تعالى، ثم تعود إلى الجسد وتبقَى معه في نعيمٍ أو عذاب، أبدَ

الآبدين ودهرَ الداهرين، وهي مستثناةٌ ممَّن يصعق عند النفخِ في الصُّور، على أنَّ الصعقَ لا يلزمُ منه الموت، والهلاكُ ليس مختصًّا بالعدم، بل يتحقَّق بخروج الشيءِ عن حدِّ الانتفاعِ به ونحوِ ذلك، وما ذُكر في تفسير الإماتتين غيرُ مسلَّم، وسيأتي إن شاء اللهُ تعالى الكلامُ فيه.

وإلى أنَّها لا تموت بموت البدنِ ذهبت الفلاسفةُ أيضاً، واحتجَّ الشيخُ عليه بأنْ قال: قد ثبت أنَّ النفسَ يجب حدوثُها عند حدوثِ البدن، فلا يخلو إمَّا أن يكونا معاً في الوجود، أو لأحدهما تقدُّم على الآخَر،فإن كانا معاً، فلا يخلو إمَّا أن يكونا معاً في الماهية، أو لا في الماهية، والأولُ باطل، وإلَّا لكانت النفسُ والبدنُ متضايفَين، لكنَّهما جوهران، هذا خَلف، وإن كانت المعيةُ في الوجود فقط من غير أن يكونَ لأحدهما حاجةٌ في ذلك الوجودِ إلى الآخَر، فعدمُ كلٍّ واحدٍ منهما يوجِب عدمَ تلك المعية، أمَّا[1] لا يوجب عدمَ الآخر، وأمَّا إن كان لأحدهما حاجةٌ في الوجود إلى الآخَر، فلا يخلو إمَّا أن يكونَ المقدَّم هو النفسَ، أو البدنَ، فإن كان المقدَّم في الوجود هو النفسَ، فذلك التقدُّم إمَّا أن يكونَ زمانيًّا، أو ذاتيًّا، والأولُ باطل؛ لِمَا ثبت أنَّ النفسَ ليست موجودةً قبل البدن، وأمَّا الثاني فباطلٌ أيضاً؛ لأنَّ كلَّ موجودٍ يكون وجودُه معلولَ شيءٍ كان عدمُه معلولَ عدمِ ذلك الشيء؛ إذ لو انعدم ذلك المعلولُ مع بقاءِ العلَّة، لم تكن تلك العلَّةُ كافيةً في إيجابها، فلا تكون العلَّةُ علة، بل جزءاً من العلَّة، هذا خَلف، فإذن لو كان البدنُ معلولاً، لامتنع عدمُ البدنِ إلَّا لعدم النفس، والتالي بطلانُ البدنِ[2] قد ينعدم لأسبابٍ أُخَر، مثل سوءِ المزاج، أو سوءِ التركيب، أو تفرُّق الاتِّصال، فبطل أن تكونَ النفسُ علَّةً للبدن، وباطلٌ أيضاً أن يكونَ البدنُ علَّةً للنفس؛ لأنَّ العِلَلَ ـ كما عُرِف ـ أربع.

ومحالٌ أن يكونَ البدنُ علَّة فاعليةً للنفس، فإنَّه لا يخلو إمَّا أن يكونَ علَّةً فاعليةً لوجود النفسِ بمجرَّد جسميَّته، أو لأمرٍ زائدٍ على جسميَّته، والأوَّل باطل، وإلَّا لَكان كلُّ جسمٍ كذلك، والثاني باطل، أمَّا أوَّلاً: فلِمَا ثبت أنَّ الصورَ المادِّية إنَّما تفعل بواسطة الوضع، وكلُّ ما لا يفعل إلَّا بواسطة الوضعِ استحال أن يفعلَ أفعالاً مجرَّدة عن الحيِّز والوضع، وأمَّا ثانياً: فلأنَّ الصُّور المادية أضعفُ من

---

(١) كذا في الأصل و(م)، ولعلها: إنما.

(٢) في الأصل: العدم.

المجرَّد القائمِ بنفسه، والأضعفُ لا يكون سبباً للأقوى.

ومحالٌ أن يكونَ البدنُ علَّةً قابلية؛ لِمَا ثبت أنَّ النفسَ مجرَّدةٌ مستغنيةٌ عن المادَّة، ومحالٌ أن يكونَ علَّةً صوريةً للنفس أو تمامية؛ فإنَّ الأمرَ أَوْلى أن يكونَ بالعكس، فإذن ليس بين البدنِ والنفسِ علاقةٌ واجبةُ الثبوتِ أصلاً، فلا يكون عدمُ أحدِهما علَّةً لعدم الآخَر.

فإن قيل: ألستم جعلتم البدنَ علَّةً لحدوث النفس؟ فنقول: قد بيِّن أن الفاعلَ إذا كان منزَّهاً عن التغيُّر ثم صدر عنه الفعلُ بعد أن كان غيرَ صادر، فلا بدَّ وأن يكونَ لأجلِ أنَّ شرطَ الحدوثِ قد حصل في ذلك الوقتِ دونَ ما قبله، ثم إنَّ ذلك الشرطَ لمَّا كان شرطاً للحدوث فقط، وكان غنيًّا في وجودِه عن ذلك الشيءِ، استحال أن يكونَ عدمُ ذلك الشرطِ مؤثِّراً في عدم ذلك الشيء، ثم لمَّا اتَّفق أن كان ذلك الشرطُ مستعدًّا لأن يكونَ آلةً للنفس في تحصيلِ الكمالات، والنفسُ لذاتها مشتاقةٌ إلى الكمال، لا جرمَ حصل للنفس شوقٌ طبيعيٌّ إلى التصرُّف في ذلك البدنِ والتدبيرِ فيه على الوجه الأصلح، ومثلُ ذلك لا يمكن أن يكونَ عدمُه علَّةً لعدم ذلك الحادث، بل ذهب الفلاسفةُ إلى استحالة انعدامِ النفس، وبرهنوا على ذلك بما برهنوا، وعندنا لا استحالةَ في ذلك.

البحث الخامس: في تمايُز الأرواحِ بعد مفارقتِها الأبدان. نصَّ ابن القيِّم[1] على أن كلَّ روحٍ تأخذ من بدنها صورةً تتميَّز بها عن غيرها، وأنَّ تمايُز الأرواحِ أعظمُ من تمايزِ الأبدان، إلَّا أنَّه زعم أنه لا يمكن التمايزُ بينها على القول بأنَّها جوهرٌ مجرَّد عن المادَّة. وفيه نظر؛ فإنَّ القائلين بذلك قائلون بالتمايز أيضاً، باعتبار ما يحصل لها من التعلُّق بالبدن أو بنحوٍ آخَرَ من التمايز.

وذكر الشيخ إبراهيمُ الكورانيُّ في بعض رسائلِه أنَّ الأرواحَ بعد مفارقتها أبدانَها المخصوصةَ تتعلَّق بأبدانٍ أُخَرَ مثاليةٍ حَسْبما يليق بها، وإلى ذلك الإشارةُ بالطَّير الخُضرِ في حديث الشهداء، ففي صحيح مسلمٍ[2] عن ابن مسعودٍ: «إنَّ أرواحَ الشهداءِ في أجوافِ طيرٍ خضر». وأخرج سعيدُ بن منصورٍ عن مكحولٍ عن النبيِّ ﷺ

---

(١) في الروح ص ٥٠ و٥١.

(٢) (١٨٨٧)، وسلف ٣/ ٤٤.

أنَّ ذراري المؤمنين أرواحُهم في عصافيرَ في شجر في الجنَّة[1]. أي: إنَّها تكون في أبدانٍ على تلك الصُّور.

ويؤيِّد ذلك روايةُ ابنِ ماجه[2] عن ابنِ مسعود: «أرواحُ الشهداءِ عند اللهِ تعالى كطيرٍ خُضر»، وفي لفظٍ عن كعب: أرواحُ الشهداءِ طيرٌ خضر. ولفظُ ابنِ عمر: في صورةِ طيرٍ بيض، وفي رواية عليِّ بن عثمانَ اللاحقيِّ عن مكحولٍ أنَّ ذراري المؤمنين أرواحُهم عصافيرُ في الجنة.

وعلى هذا يكون إنكار قومٍ من المتكلِّمين خبرَ «في أجواف طير» وكذا خبرَ «في عصافير» لِمَا في ذلك من تعلُّق روحَين في بدنٍ واحدٍ وقد قالوا باستحالته = ناشئاً من عدم التأمُّلِ والتثبُّت؛ لأنَّه ـ على ما قرَّرنا ـ لا يكونُ للطائر روحٌ غير روحِ الشهيد، على أنَّه لو بقي الخبرُ على ظاهره، لم يلزمْ محال؛ لجواز أن تكونَ الروحُ في جوف الطيرِ على نحوِ كونِ الجنين في بطن أمِّه، فتدبَّر.

البحث السادس: في مستقرِّ الأرواحِ بعد مفارقةِ الأبدان. الذي دلَّت عليه الأخبارُ أنَّ مستقرَّ الأرواحِ بعد المفارقةِ مختلف، فمستقرُّ أرواحِ الأنبياء عليهم السلام في أعلى عِلِّيين، وصحَّ أن آخرَ كلمةٍ تكلم بها ﷺ: «اللهمَّ الرفيقَ الأعلى»[3] وهو يؤيِّد ما ذكر. ومستقرُّ أرواحِ الشهداءِ في الجنة، تَرِد من أنهارها وتأكلُ من ثمارها، وتأوي إلى قناديلَ معلَّقةٍ بالعرش. ورُوي في أرواحِ أطفالِ المؤمنين ما هو قريبٌ من ذلك.

وروى ابنُ المباركِ عن كعبٍ قال: جنةُ المأوى جنةٌ فيها طيرٌ خضر، ترعى فيها أَرواحُ الشهداءِ على بارق نهرٍ بباب الجنةِ في قبةٍ خضراء، يخرج عليهم رزقُهم من الجنة بكرةً وعشيًّا[4].

ولعل هذا ـ كما قال ابنُ رجب ـ في عوامِّ الشهداء، وما تقدَّم في خواصِّهم، أو لعلَّ هذا في شهداءِ الآخرة، كالغريق والمبطونِ إلى غير ذلك.

---

(١) سنن سعيد بن منصور (٥١٤).

(٢) في سننه (٢٨٠١).

(٣) أخرجه البخاري (٤٤٦٣)، ومسلم (٢٤٤٤): (٨٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) الجهاد لابن المبارك (٦١)، وأخرجه أحمد (٢٣٩٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً، وإسناده حسن.

وأما مستقرُّ أرواحِ سائر المؤمنين، فقيل: في الجنة أيضاً؛ وهو نصُّ الإمام الشافعيّ، وقد أخرج الإمام مالكٌ عن كعب بنِ مالك مرفوعاً: «إنّما نسمةُ المؤمنِ طائرٌ يَعلُق في شجر الجنةِ حتى يُرجعَه اللهُ تعالى في جسده حين يبعثه» ورواه الإمام أحمدُ في «مسنده» وخرَّجه النسائيُّ من طريق مالك، وخرَّجه ابنُ ماجه(١)، ورواه خلقٌ كثير.

وروى ابن مَندَه من حديث أمِّ بشرٍ مرفوعاً ما هو نصٌّ في أنَّ مستقرَّ أرواحِ المؤمنين نحوُ مستقرِّ أرواحِ الشهداء(٢).

وقال وهب بن منبِّه: إنَّ لله تعالى في السماء السابعةِ داراً يقال لها البيضاء، يجتمع فيها أرواحُ المؤمنين، ومستقرُّ أرواحِ الكفار في سِجِّين. وفي حديث أمِّ بشرٍ أنَّ أرواحَ الكفارِ في حواصل طيرٍ سُود، تأكل من النارِ وتشربُ من النار، وتأوي إلى جُحرٍ في النار، يقولون: ربَّنا لا تُلحق بنا إخوانَنا، ولا تؤتِنا ما وعدتَنا(٣).

وقيل: مستقرُّ أرواحِ الموتى أفنيةُ قبورهم، وحكى هذا ابنُ حزمٍ عن عامَّة أهلِ الحديث، واستدلَّ له بعضُهم بحديث ابنِ عمرَ(٤) عن النبيِّ ﷺ: «إذا مات أحدُكم، عُرض عليه مقعدُه بالغداة والعَشيّ، إنْ كان من أهل الجنةِ فمن أهل الجنّة، وإنْ كان من أهل النارِ فمن أهل النَّار، يقال: هذا مقعدُك حتى يبعثَك اللهُ تعالى» وبأنه ﷺ حين زَار الموتى قال: «السلامُ عليكم دارَ قومٍ مؤمنين»(٥).

ورجَّح ابن عبد البرِّ أنَّ مستقرَّ أرواحِ ماعدا الشهداءَ بأفنية القبور(٦). وفيه أنَّه إن أُريد أنَّ الأرواحَ لا تفارق الأفنية، فهو خطأ يردُّه نصوصُ الكتابِ والسنة، وإن أُريد أنَّها تكون هناك وقتاً من الأوقات ـ كما رُوي عن مجاهد: الأرواحُ على القبور

---

(١) الموطأ ١/ ٢٤٠، ومسند أحمد (١٥٧٧٧)، والمجتبى ٤/ ١٠٨، وسنن ابن ماجه (٤٢٧١).
قوله: يعلق، أي: يأكل.

(٢) وأخرجه أيضاً ابن ماجه (١٤٤٩)، وينظر الحديث (١٥٧٧٦) في مسند أحمد.

(٣) لم نقف عليه.

(٤) أخرجه البخاري (١٣٧٩)، ومسلم (٢٨٦٦).

(٥) أخرجه مسلم (٢٤٩) من حديث أبي هريرة ﷺ، و(٩٧٤) من حديث عائشة ﵄.

(٦) التمهيد ١٤/ ١٠٩، وما سيأتي هو من كلام ابن القيم في الروح ص ١٢٢-١٢٣.

سبعةَ أيامٍ من يومِ دفنِ الميت ـ أو لها إشراقٌ على قبورها وهي في مقرِّها، فهو حقّ، لكن لا يقال: مستقرُّها أفنيةُ القبور.

وعوَّل بعض المحقِّقين على أنَّ الأرواحَ حيث كانت لها اتِّصالٌ لا يعلم حقيقتَه إلَّا اللهُ تعالى، وبذلك تردُّ السلام، وتعرف المسَلِّمَ، ويُعرض عليها مقعدُها من الجنَّة أو النار. وقال بعضُهم: لا مانعَ من انتقالها من مستقرِّها وعودِها إليه في أسرعِ وقتٍ حيث يشاء اللهُ تعالى ذلك، نعم جاءَ في حديث البراءِ بن عازبٍ[1] ما يدلُّ على أنَّ أرواحَ المؤمنين تستقرُّ في الأرض ولا تعود إلى السماءِ بعد عرضِها، حيث قال فيه في صفة قبضِ روحِ المؤمن: «فإذا انتهى إلى العرش كُتب كتابُه في علِّيين، ويقول الربُّ تعالى شأنه: رُدُّوا عبدي إلى مضجعه، فإني وعدتهم أنِّي منها خلقتهم وفيها أُعيدهم ومنها أُخرجهم تارةً أخرى»، وفي لفظ: «رُدُّوا روحَ عبدي إلى الأرض، فإنِّي وعدتهم أن أردَّهم فيها»، ثم قرأ رسولُ اللهِ ﷺ ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ﴾ الآية، لكن قال الحافظُ ابن رجب: إنَّ حديثَ البراءِ وحده لا يعارض الأحاديثَ الكثيرةَ المصرِّحة بأنَّ الأرواحَ في الجنة، لاسيَّما الشهداء، وقولُه تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ﴾ إلخ باعتبار الأبدان.

وقالت طائفة: مستقرُّ الأرواحِ مطلقاً في السماء الدُّنيا عن يمين آدمَ عليه السلام وعن شِماله، ويدلُّ عليه ما في الصَّحيحين[2] عن أبي ذرٍّ من حديث المعراج، ففيه: «لما فُتح علونا السماءَ الدنيا، فإذا رجلٌ قاعد، على يمينه أَسوِدةٌ وعلى يساره أَسوِدة، فإذا نظر قِبَلَ يمينِه ضحك، وإذا نظر قِبَلَ شماله بكى، فقال: مرحباً بالنبيِّ الصالح والابنِ الصالح، قلت لجبريل: مَن هذا؟ قال: آدم، وهذه الأَسودةُ عن يمينه وشمالهِ نَسَمُ بنيه، وأهلُ اليمينِ هم أهلُ الجنة، والأسودةُ التي عن شِماله أهلُ النار».

ويجاب بأنَّ المرادَ أنَّه عليه السلام يرى هذين الصِّنفين من جهة يمينِه وجهةِ شماله، وهو يجامع كونَ أرواحِ كلِّ فريقٍ في مستقرِّها من الجنَّة والنار. فقد رأى النبي ﷺ الجنةَ والنارَ في صلاةِ الكسوفِ وهو في الأرض[3]، والجنةُ ليست فيها،

(١) أخرجه أحمد (١٨٥٣٤)، والطبري في تهذيب الآثار (٧٢٣).
(٢) صحيح البخاري (٣٤٩)، وصحيح مسلم (١٦٣).
(٣) أخرجه البخاري (٨٦)، ومسلم (٩٠٥) من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها.

ورآهما وهو في السماء، والنارُ ليست فيها، وفي حديثٍ لأبي هريرةَ في الإسراء[١] مايؤيِّد ما قلنا.

والنسفيُّ في «بحر الكلام» جعل الأرواحَ على أربعةِ أقسام: أرواحُ الأنبياءِ عليهم السلام تخرج من جسدها ويصير مثلُ صورتِها مثلَ المسكِ والكافور، وتكونُ في الجنة، تأكلُ وتشرب وتتنعَّم، وتأوي بالليل إلى قناديلَ معلَّقةٍ تحت العرش. وأرواحُ الشهداءِ تخرجُ من جسدها وتكون في أجواف طيرٍ خضرٍ في الجنة، تأكل وتتنعَّم وتأوي إلى قناديلَ كأرواح الأنبياءِ عليهم السلام. وأرواحُ المطيعين من المؤمنين بربَض الجنة، لا تأكل ولا تتمتَّع، ولكن تنظرُ إلى الجنَّة، وأرواحُ العصاةِ منهم تكون بين السماءِ والأرضِ في الهواء، وأما أرواحُ الكفارِ ففي سِجِّين في جوف طيرٍ سودٍ تحت الأرضِ السابعة، وهي متَّصلة بأجسادها، فتعذَّب الأرواحُ وتتألَّم من ذلك الأجساد. انتهى.

وما ذكره في أرواح المطيعين مخالفٌ لما صحَّ من أنها تتمتَّع في الجنة.

وفي «الإفصاح»[٢] أنّ المنعَّم من الأرواح على جهاتٍ مختلفة، منها ما هو طائرٌ في شجر الجنَّة، ومنها ما هو في حواصل طيرٍ خضر، ومنها ما يأوي إلى قناديلَ تحت العرش، ومنها ما هو في حواصل طيرٍ بيض، ومنها ما هو في حواصلِ طير كالزَّرازير[٣]، ومنها ما هو في أشخاص صُوَرٍ من صُوَر الجنة، ومنها ما هو في صورةٍ تُخلَق من ثواب أعمالهم، ومنها ما تسرح وتتردَّد إلى جثَّتها وتزورها، ومنها ما تتلقَّى أرواحَ المقبوضين، وممَّن سوى ذلك ما هو في كفالة ميكائيلَ عليه السلام، ومنها ما هو في كفالة آدمَ عليه السلام، ومنها ما هو في كفالة إبراهيمَ عليه السلام. انتهى.

قال القرطبيّ[٤]: وهذا قولٌ حسنٌ يجمع الأخبارَ حتى لا تتدافع. وارتضاه الجلالُ السُّيوطي.

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره ١٤/ ٤٢٤ فما بعد، والبيهقي في الدلائل ٢/ ٣٩٦ فما بعد، مطولاً جدًّا.

(٢) لضياء الدين شيث بن إبراهيم المعروف بابن الحاج، والكلام من التذكرة للقرطبي ص١٥٩.

(٣) جمع زُرْزُور، وهو طائر أكبر قليلاً من العصفور. المعجم الوسيط (زرزر).

(٤) في التذكرة ص ١٥٩.

وأخرج ابنُ أبي الدُّنيا عن مالكٍ قال: بلغني أنَّ الروحَ مرسلَة تذهب حيث شاءت. وهو إن صحَّ ليس على إطلاقه.

وقيل في مستقرِّ الأرواحِ غيرُ ذلك، حتى زعم بعضُهم أنَّ مستقرَّها العدمُ المحض، وهو مبنيٌّ على أنَّها من الأعراض، وهي الحياة، وهو قولٌ باطلٌ عاطل، فاسدٌ كاسد، يردُّه الكتابُ والسنة، والإجماعُ والعقلُ السليم.

ويُعجبني في هذا الفصلِ ما ذكره الإمامُ العارفُ ابن بَرَّجان في «شرح أسماءِ الله تعالى الحسنى» حيث قال: والنفسُ مُبْرَأَةٌ من باطن ما خُلق منه الجسم، وهي روحُ الجسم، وأَوْجَدَ تبارك وتعالى الروحَ من باطن ما برَأ منه النفس، وهو للنَّفس بمنزلة النفسِ للجسم، والنفس حجابُه، والروحُ يوصف بالحياة بإحياء اللهِ تعالى شأنه له، وموتُه خمود، إلَّا ما شاء الله تعالى يومَ خمودِ الأرواح، والجسمُ يوصف بالموت حتى يحيَى بالرُّوح، وموتُه مفارقةُ الروحِ إياه، وإذا فارق هذا العبدُ الروحانيُّ الجسمَ صُعِد به، فإن كان مؤمناً فُتحت له أبوابُ السماءِ حتى يصعدَ إلى ربِّه عزَّ وجلَّ، فيؤمر بالسُّجود، فيسجد، ثم يُجعل حقيقتُه النفسانيةُ تَعمُر السفلَ من قبره إلى حيث شاءَ اللهُ تعالى من الجوّ، وحقيقتُه الروحانيةُ تعمر العلوَ من السماءِ الدنيا إلى السابعة في سرورٍ ونعيم؛ ولذلك لقي رسولُ اللهِ ﷺ موسى عليه السلام قائماً في قبره يصلِّي[١] وإبراهيمَ عليه السلام تحت الشجرةِ قبل صعودِهِ إلى السماءِ الدنيا[٢]، ولَقيهما في السماوات العُلى[٣]، فتلك أرواحُهما وهذه نفوسُهما وأجسادُهما في قبورهما، وإنْ كان شقيًّا لم يُفتَح له، فرُمي من علوٍّ إلى الأرض. انتهى.

وفيه القولُ بالمغايرة بين الرُّوح والنفسِ، وبهذا التحقيقِ تندفع معارضاتٌ كثيرة، واعتراضاتٌ وفيرة، ويُعلَم أنَّ حديثَ «ما مِن أحدٍ يمرُّ بقبر أخيه المؤمنِ كان يعرفه في الدنيا فسلَّم عليه، إلَّا عرفه وردَّ عليه السلام»[٤] ليس نصًّا في أنَّ الروحَ

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٧٥) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الحسن بن عرفة في جزئه كما في تفسير ابن كثير ٣/ ١٦.

(٣) أخرجه البخاري (٣٨٨٧)، ومسلم (١٦٤) من حديث أنس عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما.

(٤) أخرجه ابن عبد البر في الاستذكار ٢/ ١٦٥ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

على القبر، إذ يُفهَم منه أنَّ الذي في القبر حقيقتُه النفسانيةُ المتَّصلة بالرُّوح اتِّصالاً لا يَعلم كنهَه إلَّا اللهُ تعالى.

وللرُّوح مع ذلك أحوالاً وأطواراً[1] لا يعلمها إلَّا الله تعالى، فقد تكون مستغرقةً بمشاهدة جمالِ الله تعالى وجلالِه سبحانه ونحوِ ذلك، وقد تصحو عن ذلك الاستغراق، وهو المرادُ بردِّ الروح في خبر: «ما من أحدٍ يسلِّم عليَّ إلَّا ردَّ اللهُ تعالى عليَّ روحي فأردُّ عليه السلام»[2].

والذي ينبغي أن يعوَّلَ عليه ـ مع ما ذُكر ـ أنَّ الأرواحَ وإن اختلف مستقرُّها بمعنى محلِّها الذي أُعطيته بفضل اللهِ تعالى جزاءَ عملها، لكنَّ لها جَوَلاناً في ملك اللهِ تعالى حيث شاء جلَّ جلالُه، ولا يكون إلَّا بعد الإذن، وهي متفاوتةٌ في ذلك حَسَبَ تفاوتِها في القُرب والزُّلفَى من الله تعالى، حتى إنَّ بعضَ الأرواح الطاهرةِ لَتظهر فيراها مَن شاء اللهُ تعالى من الأحياء يقظة، وإنَّ أرواحَ الموتى تتلاقَى وتتزاورُ وتتذاكر، وقد تتلاقى أرواحُ الأمواتِ والأحياءِ مناماً، ولا ينكر ذلك إلَّا مَن يجعل الرُّؤيا خيالاتٍ لا أصلَ لها، وذلك لا يُلتفت إليه، لكن لا ينبغي أن يُبنَى على ذلك حكمٌ شرعي؛ لاحتمال عدمِ الصحَّة وإنْ قامت قرينةٌ عليها.

وما صحَّ من أنَّ ثابتَ بن قيسٍ بن شمَّاسٍ خرج مع خالد بن الوليد إلى حربِ مسيلمة، فاستشهد ﷺ، وكان عليه درعٌ نفيسة، فمرَّ به رجلٌ من المسلمين فأخذها، فبينا رجلٌ من الجند نائم، إذ أتاه ثابتٌ في منامه فقال له: أُوصيك بوصيّة، فإيَّاك أن تقولَ: هذا حلم،فتضيِّعَه، إنِّي لما قُتلت أمس مرَّ بي رجلٌ من المسلمين فأخذ درعي، ومنزلُه في أقصى الناس، وعند خِبائه فرسٌ يستنُّ في طِوَله[3]، وقد كفأ على الدِّرع بُرمة وفوقَ البرمةِ رحل، فأتِ خالداً فمُره أن يبعثَ إلى درعي فيأخذها، وإذا قدمت المدينةَ على خليفة رسولِ الله ﷺ فقل له: إنَّ عليَّ من الدَّين كذا وكذا، وفلانٌ من رقيقي عتيق، فأتى الرجلُ خالداً فأخبره، فبعث إلى الدِّرع وأتى بها، وحدَّث أبا بكرٍ ﷺ برؤياه، فأجاز وصيَّته. وقد ذكر

(١) كذا في الأصل و(م)، والصواب: أحوال وأطوار.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٠٤١) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) أي: يعدو لمرحه ونشاطه ولا راكب عليه، والطِّوَل: الحبل الذي يطوَّل للدابة لترعى فيه.

ذلك ابنُ عبدِ البرِّ[١] وغيرُه = مجابٌ عنه بأنَّ ذلك كان بإجازة الوارث؛ وهي بنتُه، لغلبة ظنِّ صدقِ الرُّؤيا بما قام من القرينة، ولو لم تُجِزْ لم يَسُغ لأبي بكرٍ رضي الله عنه ذلك بمجرَّد الرؤيا. وقيل: إنَّ أبا بكر لم يرَ الردّ، ففعل ذلك من حصَّة بيتِ المال.

ومثلُ هذه القصَّةِ قصةُ الصعب[٢] بن جثَّامة وعوفِ بن مالك، وقد ذكرها ابن القيِّم في كتاب «الرُّوح»[٣] وهي أغربُ مما ذكر بكثير.

وربَّما يؤذَن لأرواح بعضِ الناس في زيارة أهليهم، كما ورد في بعض الآثار، وبعضُ الأرواح تُحبس في قبرها أو حيث شاء اللهُ تعالى عن مقامها، كروح مَن يموت وعليه دَينٌ استدانه في محرَّم، لا مطلقاً كما هو المشهور، وتحقيقُه في «شرح الشَّمائل» للعلَّامة ابنِ حجر.

ثم اعلَمْ أنَّ اتِّصال الرُّوح بالبدن لا يختصُّ بجزءٍ دون جزء، بل هي متصلةٌ مشرقةٌ على سائر أجزائه، وإن تفرَّقت وكان جزءٌ بالمشرق وجزء بالمغرب، ولعل هذا الإشراقَ على الأجزاء الأصلية؛ لأنَّها التي يقوم بها الإنسانُ من قبره يومَ القيامةِ على ما اختاره جمع.

واعلم أيضاً أنَّ الروحَ على القول بتجرُّدها لا مستقرَّ لها، بل لا يقال: إنها داخلَ العالَم أو خارجَه، كما سمعتَ، وإنَّما المستقرُّ حينئذٍ للبدن الذي تتعلَّق به.

وقد نصَّ بعضُ الصوفيةِ على أنَّه لا مانعَ من أن تتعلَّقَ نفسٌ ببدنين فأكثر، بل هو واقعٌ عندهم، وذكر بعضُهم أنَّ أحدَ البدنين هو البدنُ الأصليّ، والآخر مثاليٌّ يظهر للعِيان على وجه خرقِ العادة. وقال آخَر: إنَّ الآخرَ من باب تطوُّر الروحِ وظهورِها بصورة، على نحو ظهورِ جبريلَ عليه السلام بصورة دحيةَ الكلبيِّ[٤]، وظهورِ القرآنِ لحافظه بصورة الرجلِ الشاحبِ يومَ القيامة[٥].

---

(١) في الاستيعاب ٢/ ٧٣-٧٤، وأخرجه الطبراني في الكبير (١٣٢٠)، والحاكم ٣/ ٢٣٥.
(٢) في (م): مصعب.
(٣) ص ٢٠ وأخرجها ابن أبي الدنيا في كتاب المنامات (٢٥).
(٤) أخرجه البخاري (٣٦٣٣)، ومسلم (٢٤٥١) من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما، وسلف ٣/ ٤٦.
(٥) أخرجه أحمد (٢٢٩٧٦)، وابن ماجه (٣٧٨١) من حديث بريدة رضي الله عنه، وسلف ٥/ ١٠٤.

والفلاسفةُ قالوا: لا يجوز أن تتعلَّق نفسٌ واحدة بأبدانٍ كثيرة؛ لأنَّه يلزم أن يكونَ معلومُ أحدِها معلومَ الآخَر ومجهولُ أحدِها مجهولَ الآخَر، ومعلومٌ أنَّ الأمرَ ليس كذلك. ولا يخفَى أنَّ هذا الدليلَ يدلُّ على أنَّ كلَّ إنسانَين يعلم أحدُهما ما لا يعلم الآخَر، فإنَّ نفسَهما متغايرتان، فلمَ لا يجوز وجودُ إنسانين يتعلَّق ببدنهما نفسٌ واحدة، ويكون كلُّ ما علمه أحدُهما علمه الآخَرُ لا محالة، وما يجهله أحدُهما يكون مجهولاً للآخَر، لا بدّ لعدم الجوازِ من دليل.

وعلى ما ذكره هؤلاء الصوفيةُ يجوز أن تتعلَّقَ الروحُ ببدنٍ في الجنة وببدنٍ آخَر حيث شاء اللهُ تعالى، بل يجوز أن تظهرَ في صورٍ شتَّى في أماكنَ متعدِّدة، على حدِّ ما قالوه في جبريلَ عليه السلام أنَّه في حال ظهورِه في صورة دِحيةَ أو أعرابيٍّ غيرِه بين يدي النبي ﷺ لم يفارق سِدرةَ المنتهى.

وأنت تعلمُ ما يقولون في تجلِّي الله تعالى في الصُّور، وسمعتَ خبرَ «إنَّ اللهَ تعالى خلق آدمَ على صورته»[1]، ومن هنا قالوا: مَن عرف نفسَه فقد عرف ربَّه، فافهم الإشارة، ولَعَمري هي عبارة.

ثم إنَّ أرواحَ سائرِ الحيوانات من البهائم ونحوِها قيل: تكون بعد المفارقةِ في الهواء ولا اتِّصال لها بالأبدان. وقيل: تُعدَم ولا يُعجِز اللهَ تعالى شيء.

ومِن الناس مَن قال: إنْ كان للحيوانات حشرٌ يوم القيامةِ كما هو المشهورُ الذي تقتضيه ظواهرُ الآياتِ والأخبار، فالأَوْلى أن يقالَ ببقاءِ أَرواحها في الهواء، أو حيث شاء اللهُ تعالى، وإنْ لم يكن لها حشر، كما ذهب إليه الغزاليُّ وأَوَّلَ الظواهر، فالأَولى أن يقالَ بانعدامها.

هذا وبقيت أبحاثٌ كثيرة، تركناها لضيقِ القفص، واتِّساع دائرةِ الغصص، ولعلَّ فيما ذكرناه هنا مع ما ذكرناه فيما قبلُ كفايةً لأهل البداية، وهدايةً لمن ساعدته العناية، والله عزَّ وجلَّ وليُّ الكرمِ والجود، ومنه سبحانه بدءُ كلِّ شيءٍ وإليه جلَّ وعلا يعود.

---

(١) سلف ص٩١ من هذا الجزء، و٢/ ٩٠-٩١.

﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ من القرآنِ الذي هو شفاءٌ ورحمةٌ للمؤمنين، والذي ثبَّتناك عليه حين كادوا يفتنونكَ عنه، إلى غير ذلك من أوصافه التي يُشعر بها السِّياق. وإنَّما عبَّر عنه بالموصول؛ تفخيماً لشأنه ووصفاً له بما في حيِّز الصلةِ ابتداءً، إعلاماً بحاله من أوَّل الأمر، وبأنَّه ليس من قَبيل كلامِ المخلوق.

واللامُ الأُولى موطِّئة للقسم، و«لنذهبن» جوابُه النائبُ منابَ جزاءِ الشرط، فهو مُغْنٍ عن تقديره، وليس جزاءً؛ لدخول اللامِ عليه، وهو ظاهر، وبذلك حَسُنَ حذفُ مفعولِ المشيئة.

والمرادُ بالذهاب به محوُه عن المصاحف والصُّدور، وهو أبلغُ من الإفعال، ويُراد على هذا من القرآن ـ على ما قيل ـ صورتُه، أعمُّ من أن تكونَ في نقوش الكتابة، أو في الصُّوَر التي في القوَّة الحافظة.

﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ﴾ أي: القرآنِ ﴿عَلَيْنَا وَكِيلًا ﴿٨٦﴾﴾ أي: متعهِّداً وملتزماً استردادَه بعد الذهابِ به، كما يلتزم الوكيلُ ذلك فيما يتوكَّل عليه، حالَ كونِه متوقَّعاً أن يكونَ محفوظاً في السطور والصدورِ كما كان قبل، فالوكيلُ مجازٌ عما ذكر.

﴿إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ استثناءٌ منقطع، على ما اختاره ابنُ الأنباريِّ وابنُ عطية[1] وغيرُهما، وهو مفسَّر بـ «لكنْ» في المشهور، والاستدراكُ ـ على ما صرَّح به الطِّيبيُّ وغيرُه، واقتضاه ظاهرُ كلامِ جمعٍ ـ عن قوله تعالى: (وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ).

وقال في «الكشف»: إنَّه ليس استدراكاً عن ذلك؛ فإنَّ المستثنَى منه «وكيلاً» وهذا من المنقطع الممتنعِ إيقاعُه موقعَ الاسمِ الأوَّل الواجبِ فيه النصبُ في لغتَي الحجازِ وتميم، كما في قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣] في رأي، وقولهم: لا تكوننَّ من فلانٍ إلَّا سلاماً بسلام، فقد صرَّح الرَّضِيُّ وغيرُه بأنَّ الفريقين يوجبون النَّصب، ولا يجوِّزون الإبدالَ في المنقطع فيما لا يكون قبلَه اسمٌ يصحُّ حذفه، وكونُ ما نحن فيه من ذلك ظاهرٌ لمن له ذوق، والمعنى: ثم بعد الإذهابِ لا تجد مَن يتوكَّل علينا بالاسترداد، ولكن رحمةً من ربِّك تركتُه غيرَ

---

(١) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٨٢.

مذهوب[١]، فلم تحتج إلى مَن يتوكَّل للاسترداد مأيوسٍ عنه بالفقدان المدلولِ عليه بـ «لا تجد»، والتغايرُ المعنويُّ بين الكلامين من دَلالة الأوَّل على الإذهاب ضمناً والثاني على خلافه حاصل، وهو كافٍ، فافهَم.

ويُفهِم صنيعُ البعضِ اختيارَ أنه استثناءٌ متصلٌ من «وكيلاً»، أي: لا تجد وكيلاً باسترداده إلَّا الرحمةَ، فإنك تجدها مستردَّة، وأنت تعلم أنَّ شمولَ الوكيلِ للرَّحمة يحتاج إلى نوع تكلُّف.

وقال أبو البقاءِ[٢]: إنَّ «رحمة» نصبٌ على أنه مفعولٌ له، والتقدير: حفظناه عليك للرَّحمة، ويجوز أن يكونَ نصباً على أنه مفعولٌ مطلق، أي: ولكن رحمناك رحمةً. انتهى. وهو كما ترى.

والآيةُ ـ على تقدير الانقطاع ـ امتنانٌ بإبقاء القرآنِ بعد الامتنانِ بتنزيله، وذكروا أنَّها على التقدير الآخَر دالَّة على عدم الإبقاء، فالمنَّةُ حينئذٍ إنَّما هي في تنزيله، ولا يخفَى ما فيه من الخفاء، وما يُذكَر في بيانه لا يَروي الغليل.

والآية ظاهرةٌ في أنَّ مشيئة الذَّهابِ به غيرُ متحقِّقة، وأنَّ فقدان المستردِّ إلَّا الرحمةَ إنَّما هو على فَرْض تحقُّق المشيئة، لكن جاءَ في الأخبار أنَّ القرآنَ يُذهَب به قبل يومِ القيامة، فقد أخرج البيهقي، والحاكمُ وصحَّحه، وابنُ ماجه بسند قويٍّ عن حذيفةَ قال: قال رسول الله ﷺ: «يَدرُسُ الإسلامُ كما يَدرسُ وَشْيُ الثوب، حتى لا يُدرَى ما صيامٌ ولا صدقةٌ ولا نُسُك، ويُسرَى على كتاب اللهِ تعالى في ليلة، فلا يبقَى في الأرضِ منه آية، ويبقى الشيخُ الكبيرُ والعجوزُ يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة: لا إله إلَّا الله، فنحن نقولها»[٣].

وأخرج ابنُ مردويه عن ابن عباسٍ وابنِ عمرَ قالا: خطب رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس، ما هذه الكتبُ التي بلغني أنَّكم تكتبونها مع كتاب الله تعالى، يوشك أن يغضبَ اللهُ تعالى لكتابه، فيُسرَى عليه ليلاً لا يُترَك في قلبٍ ولا ورقٍ منه

---

(١) في (م): منصوب، وهو خطأ.

(٢) في الإملاء ٣/ ٤٩٧.

(٣) الشعب ٢/ ٣٥٦، والمستدرك ٤/ ٤٧٣، وسنن ابن ماجه (٤٠٤٩).

حرفٌ إلَّا ذُهب به» فقيل: يا رسولَ الله، فكيف بالمؤمنين والمؤمنات؟ قال: «مَن أراد اللهُ تعالى به خيراً أبقَى في قلبه لا إله إلا الله»[1].

وأَخرج ابنُ أبي حاتم، والحاكمُ وصحَّحه[2] عن أبي هريرةَ قال: يُسرَى على كتاب اللهِ تعالى فيُرفع إلى السماءِ، فلا يبقَى في الأرض آيةٌ من القرآن ولا من التوراة والإنجيل والزَّبور، فيُنزع من قلوب الرِّجال، فيصبحون في الضَّلالة لا يدرون ما هم فيه.

وأخرج الدَّيلميُّ عن ابن عمرو[3] مرفوعاً: «لا تقوم الساعةُ حتى يرجعَ القرآنُ من حيث جاء، له دويٌّ حول العرشِ كدويِّ النحل، فيقول الله عزَّ وجلّ: ما لَك؟ فيقول: منك خرجتُ وإليك أعود، أُتلَى ولا يُعمل بي» وأَخرج محمدُ بن نصرٍ نحوَه موقوفاً عن عبد اللهِ بن عَمرو بنِ العاص.

وأَخرج غيرُ واحدٍ عن ابن مسعودٍ أنَّه قال: سيُرفع القرآنُ من المصاحف والصُّدور، ثم قرأ: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ﴾ الآية، وفي «البهجة» أنَّه يُرفَع أولاً من المصاحف، ثم يرفع لأعجلِ زمنٍ من الصدور.

والذاهبُ به هو جبريلُ عليه السلام، كما أَخرجه ابنُ أبي حاتمٍ من طريق القاسمِ بن عبدِ الرَّحمن، عن أبيه، عن جدِّه[4]. فيا لَها من مصيبةٍ ما أعظَمَها، وبليَّةٍ ما أوخَمَها، فإن دلَّت الآيةُ على الذهاب به، فلا منافاةَ بينها وبين هذه الأخبار، وإذا دلَّت على إبقائه، فالمنافاةُ ظاهرة، إلَّا أن يقال: إنَّ الإبقاءَ لا يستلزم الاستمرار، ويكفي فيه إبقاؤه إلى قُرب قيامِ الساعة، فتدبَّر.

وممَّا يرشد إلى أنَّ سَوق الآيةِ للامتنان قولُه تعالى: ﴿إِنَّ فَضْلَهُۥ كَانَ﴾ لم يزل ولا يزال ﴿عَلَيْكَ كَبِيرًا ۝٨٧﴾ ومنه إنزالُ القرآن، واصطفاؤه على جميعِ الخلق، وختمُ الأنبياءِ عليهم السلام به، وإعطاؤه المقامَ المحمود، إلى غير ذلك.

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٠١-٢٠٢، وأخرجه أيضاً الطبراني في الأوسط (٧٥١٤).
(٢) في المستدرك ٤/ ٥٠٦ وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٠١.
(٣) في الأصل و(م): عمر، والمثبت في مسند الفردوس (٧٥١٣) وهو الصواب، فإنه من طريق أبي قبيل (واسمه حيي بن هانئ) عن عبد الله بن عمرو به، وينظر تهذيب الكمال ٧/ ٤٩١.
(٤) الدر المنثور ٤/ ٢٠٢.

وقال(١) أبو سهل إلى أنَّها سيقت لتهديد غيرِه ﷺ بإذهاب ما أُوتوا ليصدَّهم عن سؤال ما لم يؤتَوا، كعلم الرُّوح وعلمِ الساعة.

وقال صاحبُ «التحرير»: يحتمل أن يقال: إنَّه ﷺ لمَّا سئل عن الرُّوح وذي القَرنين وأهلِ الكهف وأبطأ عليه الوحي، شقَّ عليه ذلك، وبلغ منه الغايةَ، فأنزل الله تعالى هذه الآيةَ تسكيناً له ﷺ والتقدير: أيعِزُّ عليك تأخُّر الوحي، فإنَّا إن شئنا ذهبنا بما أَوحينا إليك جميعِه، فسكن ما كان يجدُه ﷺ وطاب قلبُه. انتهى، وكلا القولَين كما ترى.

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾ أي: اتَّـفـقـوا ﴿عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ المنعوتِ بما لا تُدركه العقولُ من النُّعوت الجليلةِ الشأن، من البلاغة وحسنِ النَّظم وكمالِ المعنى.

وتخصيصُ الثقلينِ بالذِّكر لأنَّ المنكِر لكونه من عند اللهِ تعالى منهما لا من غيرهما، والتحدِّي إنَّما كان معهما وإنْ كان النبيُّ ﷺ مبعوثاً إلى المَلَك كما هو مبعوثٌ إليهما، لا لأنَّ غيرَهما قادرٌ على المعارضة، فإنَّ الملائكةَ عليهم السلام ـ على فَرْض تصدِّيهم لها وحاشاهم؛ إذ هم معصومون لا يفعلون إلَّا ما يؤمرون ـ عاجزونَ كغيرهم.

﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ أي: هذا القرآنِ. وأُوثر الإظهار على إيراد الضميرِ الراجعِ إلى المثل المذكور؛ احترازاً عن أن يتوهَّم أنَّ له مثلاً معيَّناً، وإيذاناً بأنَّ المراد نفيُ الإتيانِ بمثلٍ مّا، أي: لا يأتون بكلامٍ مماثلٍ له فيما ذكر من الصِّفات الجليلةِ الشأن وفيهم العربُ العرباءُ أربابُ البراعةِ والبيان.

وقيل: المرادُ تعجيزُ الإنس، وذِكرُ الجنِّ مبالغةٌ في تعجيزهم؛ لأنَّهم إذا عجزوا عن الإتيان بمثله ومعهم الجنُّ القادرون على الأفعال المستغرَبة، فهم عن الإتيان بمثله وحدَهم أَعجز. وليس بذاك.

وقيل: يجوز أن يرادَ من الجنِّ ما يشمل الملائكةَ عليهم السلام، وقد جاءَ

---

(١) كذا في الأصل و(م)، وهو وهم من المصنف رحمه الله، والصواب: وذهب...، ينظر البحر ٦/ ٧٦.

إطلاقُ الجنِّ على الملائكة، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات:١٥٨] نعم الأكثرُ استعمالُه في غير الملائكة عليهم السلام. ولا يخفَى أنَّه خلاف الظاهر.

وزعم بعضُهم أن الملائكةَ عليهم السلام حيث كانوا وسائطَ في إتيانه لا ينبغي إدراجُهم؛ إذ لا يلائمه حينئذٍ «لا يأتون بمثله». وفيه أنَّه ليس المرادُ نفيَ الإتيان بمثله من عند اللهِ تعالى في شيءٍ ممن أُسند إليهم الفعل.

وجملةُ «لا يأتون» جوابُ القسمِ الذي ينبئُ عنه اللامُ الموطِّئةُ، وسادٌّ مسدَّ جزاءِ الشرط، ولولاها لكان «لا يأتون» جزاءَ الشرطِ وإن كان مرفوعاً بناءً على القول بأنَّ فعلَ الشرطِ إذا كان ماضياً يجوز الرفعُ في الجواب، كما في قول زهير:

وإنْ أتاه خليلٌ يومَ مسغبةٍ يقول لا غائبٌ مالي ولا حَرِمُ[1]

لأنَّ أداةَ الشرطِ إذا لم تؤثِّر في الشَّرط ظاهراً مع قُربه، جاز ألَّا تؤثِّرَ في الجواب مع بُعده. وهذا القولُ خلافُ مذهبِ سيبويه ومذهبِ الكوفيِّين والمبرِّدِ كما فصِّل في موضعه[2].

ولا يجوز عند البصريِّين مع وجودِ هذه اللامِ جعلُ المذكورِ جوابَ الشرطِ خلافاً للفرَّاء[3]، وأمَّا قولُ الأعشى:

لَئن مُنيتَ بنا عن غِبِّ معركةٍ لا تُلفِنا عن دماء الخلقِ ننتفلُ[4]

فاللامُ ليست الموطِّئة، بل هي زائدةٌ على ما قيل، فافهم.

وحيث كان المرادُ بالاجتماع على الإتيان بمثل القرآنِ مطلقَ الاتفاقِ على ذلك، سواءٌ كان التصدِّي للمعارضة من كلِّ واحدٍ منهم على الانفراد، أو من المجموعِ بأن يتألَّبوا على تلفيق كلامٍ واحدٍ بتلاحق الأفكارِ وتعاضدِ الأنظار = قال

(١) ديوان زهير ص ١٥٣.
(٢) انظر ٢/ ٣٦٣.
(٣) انظر معاني القرآن ٢/ ١٣٠-١٣١.
(٤) ديوان الأعشى ص ١١٣.

سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ أي: مُعِيناً في تحقيق ما يتوخَّونه من الإتيان بمثله.

والجملة عطفٌ على مقدَّر، أي: لا يأتون بمثله لو لم يكن بعضُهم لبعضٍ ظهيراً ولو كان... إلخ. وهي في موضع الحالِ كالجملة المحذوفة، والمعنى: لا يأتون بمثله على كلِّ حالٍ مفروض، ولو في مثل هذه الحالِ المنافيةِ لعدم الإتيان به فضلاً عن غيرها. وفيه ردٌّ لليهود أو قريش في زعمهم الإتيانَ بمثله، فقد رُوي أنَّ طائفةً من الأوَّلين قالوا: أخبِرنا يا محمدُ بهذا الحقِّ الذي جئتَ به، أحقٌّ من عند اللهِ تعالى؟ فإنَّا لا نراه متناسقاً كتناسق التَّوراة، فقال ﷺ لهم: «أمَا واللهِ إنَّكم لتعرفونه أنَّه من عند اللهِ تعالى» قالوا: إنَّا نجيئك بمثلِ ما تأتي به، فأنزل اللهُ تعالى هذه الآية[1].

وفي روايةٍ أنَّ جماعةً من قريشٍ قالوا له ﷺ: جئنا بآية غريبةٍ غيرِ هذا القرآن، فإنَّا نحن نقدر على المجيءِ بمثله، فنزلت. ولعل مرادَهم بهذه الآيةِ الغريبةِ ما تضمَّنه الآياتُ بعد، وهي قولُه تعالى: (وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ) إلخ، وحينئذٍ قيل: يمكن أن تكونَ هذه الآيةُ مع الآياتِ الأُخر ردًّا لجميع ما عَنَوه بهذا الكلام، إلَّا أنَّه ابتدأ بردِّ قولهم: نحن نقدر.. إلخ، اهتماماً به، فإنَّ قولَهم ذلك منشأُ طلبهم الآيةَ الغريبة.

وفي «إرشاد العقلِ السليم»[2] أنَّ في هذه الآيةِ حسمَ أطماعِهم الفارغةِ في رَوم تبديلِ بعض آياتهِ ببعض، ولا مساغَ لكونها تقريراً لمَا قبلها من قولِه تعالى: (ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا) كما قيل، لكن لا لِمَا قيل من أنَّ الإتيانَ بمثله أصعبُ من استرداد عينِه ونفيُ الشيءِ إنَّما يقرِّره نفي ما دونه دونَ نفي ما فوقه؛ لأنَّ أصعبيةَ الاستردادِ بغير أمرهِ تعالى من الإتيان المذكورِ ممَّا لا شبهةَ فيه، بل لأنَّ الجملةَ القَسَمية ليست مسوقةً إلى النبيِّ ﷺ، بل إلى المكابرين من قَبلِه عليه الصلاة والسلام. انتهى.

ومنه يُعلَم ما في قول بعضِهم في وجهِ التقرير: إنَّ عدم قدرةِ الثَّقلين على ردِّه بعد إذهابه مساوٍ لعدم قدرتِهم على مثله؛ لأنَّ ردَّه بعينه غيرُ ممكن، لعدم وصولِهم

---

(١) أخرجه الطبري ١٥/ ٧٦ مطولاً من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
(٢) ٥/ ١٩٤.

إلى الله تعالى شأنُه، فلم يبقَ إلَّا ردُّه بمثله، فصرَّح بنفيه تقريراً له من النَّظر وعدمِ الجدوى.

هذا واستدلَّ صاحبُ «الكشَّاف»[١] بإعجاز القرآنِ على حدوثه؛ إذ لو كان قديماً لم يكن مقدوراً، فلا يكونُ معجزاً، كالمحال. وتعقَّبه في «الكشف» بأنَّه لا نزاعَ في حدوث النَّظمِ ـ وإن تحاشَى أهلُ السنةِ من إطلاق المخلوقِ عليه للإيهام ـ وهو المعجز، إنَّما النزاعُ في المعبَّر بهذه العبارةِ المعجزة، وهو المسمَّى بالكلام النفسيّ، فهو استدلالٌ لا ينفعه. وذكر نحوَه ابنُ المنير[٢].

وقال صاحبُ «التقريب»: الجوابُ منعُ الملازمة؛ إذ مصحِّح المقدوريةِ الإمكانُ، وهو حاصلٌ، لا الحدوث، وأيضاً المعجزُ لفظُه، ولا يقال بقِدَمه، والقديمُ كلامُ النفس، ولا يقال بإعجازه، وأيضاً سلَّمنا أنَّ القديمَ لا يقدر البشرُ على عينه، لكن لم لا يقدر على مِثله.

واختار العلَّامةُ الطيبيُّ هذا الأخيرَ في الجواب، وقد ذكرنا في المقدِّمات من الكلام ما ينفعكَ في هذا المقام، فتدبَّر، واللهُ تعالى وليُّ الإنعام، ومسدِّد الأفهام.

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا﴾ كرَّرنا وردَّدنا على أساليبَ مختلفةٍ توجب زيادةَ تقريرٍ ورسوخ ﴿لِلنَّاسِ﴾ أهلِ مكةَ وغيرِهم، كما هو الظاهرُ ﴿فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ المنعوتِ بما ذُكر من النعوتِ الفاضلة ﴿مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ من كلِّ معنًى بديع، هو في الحُسن والغرابةِ واستجلابِ النُّفوس كالمثل.

ومفعولُ «صرفنا» ـ على ما استظهره أبو حيَّان[٣] ـ محذوف، أي: البيانَ، وقدَّره البيناتِ والعِبرَ، و«مِن» لابتداء الغاية، وجوَّز ابن عطية[٤] أن تكونَ سيفَ خطيب، فـ «كل» هو المفعول، وهذا مبنيٌّ على مذهب الكوفيِّين والأخفش؛ لأنَّهم يجوِّزون زيادةَ مِن في الإيجاب دون جمهورِ البصريين.

---

(١) ٢/ ٤٦٥.

(٢) في الانتصاف ٢/ ٤٦٥.

(٣) في البحر ٦/ ٧٩.

(٤) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٨٤.

وقرأ الحسن: «صَرَفنا» بتخفيف الراءِ[1]، وقراءةُ الجمهورِ أبلغ.

وأيَّاما كان، فالمرادُ: فعلنا ذلك للنَّاس ليُذعنوا ويتلقَّوه بالقَبول ﴿فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾﴾ أي: جحوداً، وفسِّر به لثبوت الصِّدق بأصل الإعجاز.

والمرادُ بالناس المذكورون أولاً، وأُوثر الإظهارُ على الإضمار تأكيداً وتوضيحاً، والمرادُ بالأكثر قيل: مَن كان في عهده ﷺ من المشركين وأهلِ الكتاب. واستظهر في «البحر»[2] أنَّهم أهلُ مكة، بدليل أنَّ الضمائرَ الآتيةَ لهم.

ونصب «كفوراً» على أنَّه مفعولُ «أبى»، والاستثناءُ مفرَّغ، وصحَّ ذلك هنا مع أنَّه مشروطٌ بتقدُّم النفي ـ فلا يصحّ: ضربتُ إلَّا زيداً ـ لأنَّ «أبى» قريبٌ من معنى النفي، فهو مؤوَّل به، فكأنَّه قيل: ما قَبِل أكثرهم إلَّا كفوراً، وفيه من المبالغة ما ليس في: أَبوا الإيمان؛ لأنَّ فيه زيادةً على أنهم لم يرضَوا بخصلةٍ سوى الكفرِ من الإيمان والتوقُّفِ في الأمر ونحوِ ذلك، وأنَّهم بالغوا في عدم الرِّضا حتى بلغوا مرتبةَ الإباء، وإنَّما لم يَجُز ذلك في الإثباتِ لفساد المعنى، إذ لا قرينةَ على تقديرِ أمرٍ خاصّ، والعمومُ لا يصحّ، إذ لا يمكن في المثال أن تضربَ كلَّ أحدٍ إلَّا زيداً، فإن صحّ العمومُ في مثال، جاز التفريغُ في غير تأويلٍ بنفي، فيجوز: صلَّيتُ إلَّا يومَ كذا، إذ يجوز أن تصلِّي كلَّ يومٍ غيرَه. وجوِّز أن تكونَ الآيةُ من هذا القَبيل، بأن يكونَ المراد: أَبوا كلَّ شيءٍ فيما اقترحوه إلَّا كفوراً.

﴿وَقَالُوا۟﴾ عند ظهورِ عجزِهم ووضوحِ مغلوبيَّتهم بالإعجاز التنزيليِّ وغيرِه من المعجزاتِ الباهرة، متعلِّلين بما لا تقتضي الحكمةُ وقوعَه من الأمور، ولا توقُّفَ لثبوت المدَّعَى عليه، وبعضُه من المحالاتِ العقلية: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ﴾ بالتخفيف من باب نَصَرَ المتعدِّي، وبذلك قرأ الكوفيُّون[3]، أي: تفتح، وقرأ باقي السبعة: «تفجِّرَ» من فجَّر مشدَّداً، والتضعيفُ للتكثير لا للتعدية.

---

(١) البحر المحيط ٦/٧٩.

(٢) ٦/٧٩.

(٣) التيسير ص ١٤١، والنشر ٢/٣٠٨.

وقرأ الأعمشُ وعبد اللهِ بنُ مسلم بنِ يسار: «تُفْجِرَ»[1] من أفجر رباعيًا، وهي لغةٌ في فجر.

﴿لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ أي: أرضِ مكّة؛ لقلَّة مياهها، فالتعريف عهديّ ﴿يَنۢبُوعًا ۝٩٠﴾ مفعولٌ من: نَبَعَ الماءُ، كيَعبُوب، من عبَّ الماءُ، إذا زخر وكثر موجُه، فالياءُ زائدةٌ للمبالغة، والمراد: عيناً لا ينضُب ماؤها.

وأخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن السُّدِّي أنَّ الينبوعَ هو النهرُ الذي يجري من العين[2]، والأولُ مرويٌّ عن مجاهد، وكفى به.

﴿أَوْ تَكُونَ لَكَ﴾ خاصَّة ﴿جَنَّةٌ﴾ بستانٌ تستر أشجارُها ما تحتها من العَرصة ﴿مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ﴾ خصُّوهما بالذِّكر لأنَّهما كانا الغالبَ في هاتيك النَّواحي مع جلالة قَدْرِهما ﴿فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَـٰرَ﴾ أي: تُجريها ﴿خِلَـٰلَهَا﴾ نصبٌ على الظرفية، أي: وَسْطَ تلك الجنةِ وأثناءها ﴿تَفْجِيرًا ۝٩١﴾ كثيراً. والمراد: إمَّا إجراءُ الأنهارِ خلالَها عند سقيها، أو إدامةُ إجرائها كما يُنبئ الفاء.

﴿أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ﴾ الجِرمَ المعلوم ﴿كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا﴾ جمع كِسْفة، كقِطعة وقِطَع، لفظاً ومعنًى، وهو حالٌ من السماء.

والكافُ في «كما» في محلِّ النصبِ على أنه صفةُ مصدرٍ محذوف، أي: إسقاطاً مماثلاً لما زعمت، يعنُون بذلك قولَه تعالى: ﴿أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [سبأ: ٩].

وزعم بعضُهم أنَّهم يعنون ما في هذه السورةِ من قولِه تعالى: ﴿أَفَأَمِنتُمْ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ ٱلْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الآية: ٦٨] وليس بشيءٍ.

وقيل: إنَّ المعنى: كما زعمت أنَّ ربَّك إن شاءَ فعل. وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى في خبر ابنِ عباس.

وقرأ مجاهد: «يَسقطَ السماءُ» بياء الغَيبة ورفعِ «السماء»[3].

---

(١) البحر ٦/ ٧٩.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٠٣.

(٣) القراءات الشاذة ص ٧٧، والبحر ٦/ ٧٩.

وقرأ ابنُ كثيرٍ وأبو عَمرٍو وحمزةُ والكِسائيُّ ويعقوب: «كِسْفاً» بسكون السينِ في جميع القرآن إلَّا في «الرُّوم»، وابنُ عامر إلَّا في هذه السُّورة، ونافعٌ وأبو بكرٍ في غيرهما، وحفصٌ فيما عدا «الطُّور»، في قول. وفي «النَّشر»[1] أنَّهم اتَّفقوا على إسكان السينِ في «الطور» وهو إمَّا مخفَّف من المفتوح؛ لأنَّ السكونَ من الحركة مطلقاً، كسِدْر وسِدَر، أو هو فِعْلٌ صفةٌ بمعنى مفعول، كالطِّحْن بمعنى المطحون، أي: شيئاً مكسوفاً، أي: مقطوعاً.

﴿أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾﴾ أي: مقابِلاً، كالعشير والمعاشِرِ. وأرادوا ـ كما أخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن ابن عباس ـ عياناً[2]، وهذا كقولهم: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ [الفرقان: ٢١].

وفي روايةٍ أخرى عن الحَبر والضحَّاك تفسيرُ القبيلِ بالكفيل، أي: كفيلاً بما تدَّعيه، يعنون شاهداً يشهد لك بصحَّة ما قلته، وضماناً يضمن ما يترتَّب عليه، وهو على الوجهَين حالٌ من الجلالة، وحالُ «الملائكةِ» محذوفةٌ لدَلالة الحالِ المذكورةِ عليها، أي: قُبَلاء، كما حُذف الخبرُ في قوله:

ومن يكُ أمسى في المدينة رحلُه ... فإنِّي وقيَّارٌ بها لغريبُ[3]

وذكر الطبرسيُّ عن الزجَّاج أنَّه فسَّر «قبيلاً» بـ: مقابلةً ومعاينة، وقال: إنَّ العربَ تُجريه في هذا المعنى مُجرَى المصدر، فلا يثنَّى ولا يُجمع ولا يؤنَّث[4]، فلا تغفُل.

وعن مجاهد: القبيلُ الجماعةُ كالقبيلة، فيكون حالاً من «الملائكة».

وفي «الكشف» جعله حالاً من الملائكة لقُرب اللفظ وسدادِ المعنى؛ لأنَّ المعنى: تأتي بالله تعالى وجماعةٍ من الملائكة، لا: تأتي بهما جماعةً، ليكون حالاً

---

(١) ٢/ ٣٠٩.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٠٣.

(٣) قائله ضابئ بن الحارث البرجمي، كما في الكتاب ١/ ٧٥، والحماسة البصرية ٢/ ٥٦، والخزانة ١٠/ ٣١٢-٣٢٠، وسلف ٧/ ١٨٣، ٣٣٦.

(٤) مجمع البيان ١٥/ ٩٧، وانظر معاني القرآن للزجاج ٣/ ٢٥٩-٢٦٠.

على الجمع، إذ لا يراد معنى المعيةِ معه تعالى، أَلَا ترى إلى قولِهِ سبحانه حكايةً عنهم: ﴿أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ [الفرقان: ٢١] والقرآنُ يفسِّر بعضُه بعضاً. انتهى.

وقرأ الأعرج: «قِبلاً»(١) من المقابلة. وهذا يؤيِّد التفسيرَ الأوَّل.

﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ﴾ من ذهب، كما رُوي عن ابن عباسٍ وقتادة وغيرِهما، وأصلُه الزينة، وإطلاقُه على الذهب؛ لأنَّ الزينةَ به أرغبُ وأعجب.

وقرأ عبدُ الله: «من ذهب»، وجعل ذلك في «البحر»(٢) تفسيراً لا قراءة؛ لمخالفته سوادَ المصحف.

﴿أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ﴾ أي: تصعد في معارجها، فحذف المضاف، يقال: رقَى في السُّلَّم والدرجة، والظاهرُ أنَّ السماءَ هنا المُظِلَّة.

وقيل: المرادُ المكانُ العالي، وكلُّ ما ارتفع وعلا يسمَّى سماءً، قال الشاعر:

وقد يسمَّى سماءً كلُّ مرتفعٍ وإنَّما الفضلُ حيث الشمسُ والقمرُ(٣)

﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ﴾ أي: لأجل رقيِّك فيها وحدَه، أو لن نصدِّقَ رقيَّك فيها ﴿حَتَّىٰ تُنَزِّلَ﴾ منها ﴿عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾ بلُغتنا على أُسلوب كلامِنا وفيه تصديقُك.

﴿قُلْ﴾ تعجُّباً من شدَّة شكيمتهم، وفَرطِ حماقتهم: ﴿سُبْحَانَ رَبِّي﴾ أو قل ذلك تنزيهاً لساحة الجلالِ عمَّا لا يكاد يليقُ بها من مِثل هذه الاقتراحات، التي تضمَّنت ما هو من أَعظمُ المستحيلات، كإتيان اللهِ تعالى على الوجه الذي اقترحوه، أو عن طلبِ ذلك. وفيه تنبيهٌ على بطلانِ ما قالوه.

وقرأ ابنُ كثيرٍ وابن عامر: «قال سبحانَ ربِّي»(٤) أي: قال النبيُّ ﷺ.

﴿هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ كسائر الرُّسلِ عليهم السلام، وكانوا لا يأتون

(١) البحر المحيط ٦/ ٨٠.
(٢) ٦/ ٨٠.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٨٠، وزهر الأكم ٢/ ٩٠ دون نسبة، ونسبه العماد الكاتب في الخريدة (٢/ ١١٧ قسم شعراء المغرب) إلى ابن اللبانة الداني الأندلسي.
(٤) التيسير ص ١٤١، والنشر ٢/ ٣٠٩.

قومَهم إلَّا بما يُظهره اللهُ تعالى على أيديهم حَسْبما تقتضيه الحِكمة، من غير تفويضٍ إليهم فيه، ولا تحكُّمٍ منهم عليه سبحانه.

و«بشراً» خبرُ كان، و«رسولاً» صفتُه، وهو معتمدُ الكلام، وكونُه بشراً توطئةٌ لذلك، ردًّا لما أنكروه من جواز كونِ الرَّسول بشراً، ودلالةً على أنَّ الرسلَ عليهم السلام من قبلُ كانوا كذلك، ولهذا قال الزمخشريّ(١): هل كنتُ إلَّا رسولاً كسائر الرسلِ بشراً مثلَهم.

وزعم بعضٌ أنَّ ذِكرَ «بشراً» ليس للتَّوطئة، فإنَّ طلب القومِ منه عليه الصلاة والسلام ما طلبوه يحتمل أن يكونَ طلبَ أن يأتيَ به بقدرة نفسِه ﷺ، ويحتمل أن يكونَ طلبَ أن يأتيَ به بقدرة اللهِ تعالى، فذكر «بشراً» لنفي أن يأتيَ بذلك بقدرة نفسِه، كأنَّه قال: هل كنتُ إلَّا بشراً، والبشرُ لا قدرةَ له على الإتيانِ بذلك، وذَكَرَ «رسولاً» لنفي أن يأتيَ به بقدرة اللهِ تعالى، كأنَّه قيل: هل كنتُ إلَّا رسولاً والرسولُ لا يتحكَّم على ربِّه سبحانه.

وتعقِّب بأنَّ هذا مع ما فيه من مخالفةِ الآثارِ ـ كما ستعلمه قريباً إن شاءَ اللهُ تعالى ـ ظاهرٌ في جعل الاسمين خبرَين، وهو مما يأباه الذَّوقُ السليم.

وقال الخَفاجي(٢): إنَّ كونَ الاسمين خبرين غيرُ متوجِّه؛ لأنَّه يقتضي استقلالَهما، وأنَّهم أنكروا كلًّا منهما حتى ردَّ عليهم بذلك، ولم يُنكِر أحدٌ بشريَّته ﷺ.

وتعقِّب بأنَّهم لمَّا طلبوا منه عليه الصلاة والسلام ما لا يتأتَّى من البشر، كالرُّقيِّ في السماءِ، كانوا بمنزلة مَن أنكر بشريَّته. وهو كما ترى.

وجوَّز بعضُهم كونَ «بشراً» حالاً من النكرة، وسوَّغ ذلك تقدُّمُه عليها، وهو ركيك؛ لأنَّه يقتضي أن له ﷺ حالاً آخَرَ غيرَ البشرية، ولا يقول بذلك أحد، اللهم إلَّا أن يكونَ من الوجودية.

هذا والظاهرُ اتِّحاد القائلِ لجميع ما تقدَّم، ويحتمل عدمَ الاتِّحاد، بأن يكونَ

---

(١) في الكشاف ٦/ ٦١.

(٢) في حاشيته ٦/ ٦١.

بعضٌ اقترح شيئاً وبعضٌ آخَرُ اقترح آخَرَ، لكن نُسب القولُ إلى الجميع لرضا كلٍّ بما اقترح الآخر.

وأخرج سعيد بنُ منصور وغيرُه عن ابن جُبيرٍ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ إلخ نزل في عبد اللهِ بن أبي أُمية، وهو ظاهرٌ في أنَّه القائل، ولا يعكِّر عليه ضميرُ الجمع؛ لِمَا أشرنا إليه.

وأخرج ابنُ إسحاق وجماعةٌ عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما: أنَّ عتبة وشيبةَ ابنَي ربيعة، وأبا سفيانَ بنَ حرب، والأسودَ بن المطلب، وزمعةَ بنَ الأسود، والوليد بن المغيرة، وأبا جهلٍ، وعبدَ اللهِ بنَ أبي أمية، وأمية بن خلف، وناساً آخَرين اجتمعوا بعد غروبِ الشَّمس عند الكعبة، فقال بعضُهم لبعض: ابعثوا إلى محمدٍ فكلِّموه حتى تُعذِروا فيه، فبعثوا إليه، فجاءهم ﷺ سريعاً وهو يظنُّ أنَّهم قد بدا لهم في أمره بَداء، وكان عليهم حريصاً، يحبُّ رُشدَهم ويَعِزُّ عليه عَنَتُهم، حتى جلس إليهم، فقالوا: يا محمَّد، إنَّا قد بعثنا إليك لنُعذِرَك، وإنَّا واللهِ ما نعلم رجلاً من العربِ أدخلَ على قومه ما أدخلتَ على قومك، لقد شتمتَ الآباء، وعِبت الدِّين، وسفَّهت الأحلام، وشتمت الآلهة، وفرَّقت الجماعة، فما بقي من قبيحٍ إلَّا وقد جئتَه فيما بيننا وبينك، فإن كنتَ إنَّما جئت بهذا الحديثِ تطلب مالاً، جمعنا لك من أموالنا حتى تكونَ أكثرَنا مالاً، وإن كنتَ إنَّما تطلب الشرفَ فينا، سوَّدناك علينا، وإنْ كنت تريد ملكاً، ملَّكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيكَ بما يأتيك رئيًّا تراه قد غلب عليك، بذلنا أموالَنا في طلب الطبِّ، حتى نُبرئَك منه أو نُعذِرَ فيك. فقال رسولُ اللهِ ﷺ: «ما بي ما تقولون، ما جئتُكم بما جئتكم به أطلب أموالَكم ولا الشرفَ فيكم ولا الملكَ عليكم، ولكنَّ اللهَ تعالى بعثني إليكم رسولاً، وأنزل عليَّ كتاباً، وأمرني أن أكونَ لكم بشيراً ونذيراً، فبلَّغتُكم رسالةَ ربِّي ونصحتُ لكم، فإن تقبلوا مني ما جئتكم به فهو حظُّكم في الدُّنيا والآخرة، وإن تردُّوه عليَّ، أصبر لأمرِ اللهِ تعالى حتى يَحكمَ اللهُ تعالى بيني وبينكم». فقالوا: يا محمَّد، فإنْ كنتَ غيرَ قابلٍ منَّا ما عرضنا عليك، فقد علمتَ أنَّه ليس أحدٌ من الناس أضيقَ بلاداً ولا أقلَّ مالاً ولا أشدَّ عيشاً منا، فاسأل ربَّك الذي بعثكَ بما بعثك به فليسيِّر عنا هذه الجبالَ التي ضيَّقَت علينا، وليَبسُط لنا بلادنا، وليُجرِ فيها أنهاراً كأنهار الشامِ

والعراق، ولْيبعثْ لنا مَن قد مضَى من آبائنا، وليكن فيمن يبعثُ لنا منهم قصيٌّ بن كلاب، فإنَّه كان شيخاً صدوقاً، فنسألهم عما تقول حقٌّ هو أم باطل، فإنْ صنعتَ ما سألناك وصدَّقوك صدَّقناك وعرفنا به منزلتَك عند اللهِ تعالى، وأنَّه بعثك رسولاً. فقال رسولُ اللهِ ﷺ: «ما بهذا بُعثت، إنَّما جئتكم من عند اللهِ تعالى بما بعثني به، فقد بلَّغتكم ما أُرسلت به إليكم، فإنْ تقبلوه فهو حظُّكم في الدُّنيا والآخرة، وإن تردُّوه عليّ، أَصبرْ لأمر اللهِ تعالى حتى يحكم اللهُ تعالى بيني وبينكم» قالوا: فإنْ لم تفعلْ لنا هذا، فخذ لنفسك، فاسأل ربَّك أن يبعثَ مَلَكاً يصدِّقك بما تقول، فيراجعنا عنكَ، وتسأله أن يجعلَ لك جِناناً وكنوزاً وقصوراً من ذهبٍ وفضة، ويُغنيك بها عمَّا نراك تبتغي، فإنَّك تقوم بالأسواق وتلتمس المعاشَ كما نلتمسه، حتى نعرفَ منزلتَك من ربِّك إن كنتَ رسولاً كما تزعم. فقال ﷺ: «ما أنا بفاعل، ما أنا بالذي يسأل ربَّه هذا، وما بُعثت إليكم بهذا، ولكنَّ اللهَ تعالى بعثني بشيراً ونذيراً، فإن تقبلوا ما جئتُكم به، فهو حظُّكم في الدُّنيا والآخرة، وإن تردُّوه عليّ، أَصبرْ لأمر اللهِ تعالى حتى يحكمَ اللهُ تعالى بيني وبينكم» قالوا: فتُسقط السماءَ كما زعمتَ أنَّ ربَّك إن شاء فعل، فإنَّا لن نؤمنَ لك إلَّا أن تفعل. فقال رسولُ اللهِ ﷺ: «ذلك إلى اللهِ تعالى، إنْ شاءَ فعل بكم ذلك» فقالوا: يا محمَّد، فاعلم[1] ربَّك أنَّا سنجلس معك ونسألُك عمَّا سألناك عنه ونطلبُ منك ما نطلب، فيتقدَّم إليك ويُعلِّمك ما تراجعنا به، ويُخبرك بما هو صانعٌ في ذلك بنا إذا لم نقبلْ منك ما جئتَنا به، فقد بلغنا أنَّه إنما يعلِّمك هذا رجلٌ باليمامة يقال له: الرَّحمن، وإنَّا واللهِ لا نؤمن بالرَّحمن أبداً، فقد أَعذرنا إليك يا محمد، أَمَا واللهِ لا نتركك وما فعلتَ بنا حتى نُهلكَك أو تُهلكَنا، وقال قائلُهم: لن نؤمنَ لك حتى تأتي باللهِ والملائكةِ قبيلاً، فلمَّا قالوا ذلك، قام رسولُ اللهِ ﷺ عنهم، وقام معه عبدُ اللهِ بنُ أبي أميةَ فقال: يا محمد، عَرَضَ عليك قومُك ما عرضوا، فلم تقبلْه منهم، ثم سألوكَ لأنفسهم أموراً يتعرَّفوا بها منزلتَك من اللهِ تعالى، فلم تفعلْ، ثم سألوك أن تعجِّلَ ما تخوِّفهم به من العذاب، فواللهِ لا نؤمن بك أبداً حتى تتخذَ إلى السماءِ

---

(١) كذا في الأصل و(م) والسير لابن إسحاق ص ١٩٩، ولعلها محرفة عن: فما علم. كما في تفسير الطبري ١٥/ ٨٩، وجاء في سيرة ابن هشام ١/ ٢٩٧، وتفسير القرطبي ١٣/ ١٧٤: أفما علم.

سلَّماً، ثم ترقَى فيه وأنا أنظر، حتى تأتيَها وتأتيَ معك بنسخة منشورةٍ معك بأربعةٍ من الملائكةِ يشهدون لك أنَّك كما تقول، وايمُ اللهِ لو فعلتَ ذلك لَظننتُ أني لَأصدِّقك. ثم انصرف، وانصرف رسولُ اللهِ ﷺ إلى أهله حزيناً أسفاً لِمَا فاته ممَّا كان طَمِعَ فيه من قومه حين دَعَوه ولِمَا رأى من مباعدتهم، فأُنزل عليه هذه الآياتُ وقولُه تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ﴾ الآية [الرعد: ٣٠] وقولُه سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ﴾ الآية [الرعد: ٣١]. اهـ. واللهُ تعالى أعلم.

﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ﴾ أي: الذين حُكيت أباطيلُهم ﴿أَن يُؤْمِنُوٓا۟﴾ مفعولُ «مَنَعَ»، وقولُه تعالى: ﴿إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ ظرفُ «منع»، أو «يؤمنوا»، أي: ما منعهم وقتَ مجيءِ الوحي المقرونِ بالمعجزات المستدعيةِ للإيمان أنْ يؤمنوا بالقرآن وبنبوَّتك، أو: ما منعهم أن يؤمنوا وقتَ مجيءِ ما ذُكر ﴿إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟﴾ فاعل «منع»، أي: إلَّا قولُهم: ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾ منكرين أن يَكونَ رسولُ اللهِ عليه الصلاة والسلام من جِنس البشر.

وليس المرادُ أنَّ هذا القولَ صدر عن بعضٍ فمنع آخَرين، بل المانعُ هو الاعتقادُ الشاملُ للكلِّ المستتبعُ لهذا القولِ منهم. وإنَّما عبَّر عنه بالقول، إيذاناً بأنه مجرَّد قولٍ يقولونه بأفواههم، من غير أن يكونَ له مفهومٌ ومصداق.

وحَصْرُ المانعِ فيما ذُكر مع أنَّ لهم موانعَ شتَّى؛ لِمَا أنَّه معظمُها، أو لأنَّه هو المانعُ بحسب الحال، أعني عند سماعِ الجوابِ بقوله تعالى: (هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا) إذ هو الذي يتشبَّثون به حينئذٍ من غير أن يخطرَ ببالهم شبهةٌ أخرى من شُبَههم الواهية، وفيه ـ على هذا ـ إيذانٌ بكمال عنادِهم، حيث يشير إلى أنَّ الجوابَ المذكورَ مع كونه حاسماً لموادِّ شبههم، مقتضياً للإيمان، يعكسون الأمرَ ويجعلونه مانعاً. قاله بعضُ المحقِّقين.

وظاهرُ ذلك أنَّ القومَ لا يقولون برسالة أحدٍ من الرُّسل المشهورين، كإبراهيمَ وموسى عليهما السلام، أصلاً. وصرَّح بعضُهم بأنهم لم يُنكِروا إرسالَ غيرِه ﷺ منهم، وبأنَّ قولَهم هذا كان تعنُّتاً. وهذا خلافُ الظاهرِ هنا، ولعل القومَ كانوا في ريبٍ وتردُّد لا يستقيمون على حال، فتدبَّر.

والظاهر أنَّ الآيةَ إخبارٌ منه عزَّ مجدُه عن الأمر المانعِ إيَّاهم عن الإيمان، ويظهر من كلامِ ابن عطيةَ[1] أنَّ هذا الكلامَ منه عليه الصلاة والسلام، قاله على معنى التوبيخِ والتلهُّف. وحاشا مَن له أدنى ذوقٍ من أن يذهبَ إلى ذلك.

﴿قُل﴾ لهم أوَّلاً من قِبَلنا تبييناً للحكمة، وتحقيقاً للحقِّ المزيحِ للرَّيب: ﴿لَّوْ كَانَ﴾ أي: لو وُجد ﴿فِى ٱلْأَرْضِ﴾ بدلَ البشر ﴿مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ﴾ كما يمشي البشر، ولا يطيرون إلى السماءِ فيسمعوا من أهلها ويَعلَموا ما يجب عِلمُه ﴿مُطْمَئِنِّينَ﴾ ساكنينَ مقيمين فيها. وقال الجبَّائي: أي: مطمئنِّين إلى الدنيا ولذَّاتها، غيرَ خائفين ولا متعبِّدين بشرعٍ؛ لأن المطمئنَّ مَن زال الخوفُ عنه.

﴿لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴿٩٥﴾﴾ يعلِّمهم ما لا تستقلُّ قُدَرُهم بعلمه؛ ليسهل عليهم الاجتماعُ به والتلقِّي منه، وأمَّا عامةُ البشر، فلا يَسهلُ عليهم ذلك، لبُعد ما بين المَلَكِ وبينهم، فلا يُبعث إليهم وإنَّما يبعث إلى خواصِّهم؛ لأنَّ اللهَ تعالى قد وهبهم نفوساً زكيَّة، وأيَّدهم بقُوَى قدسيَّة، وجعل لهم جهتين: جهةً مَلَكية، بها من المَلَك يَستفيضون، وجهةً بشرية، بها على البشر يُفيضون، وجَعْلُ كلِّ البشرِ كذلك مُخِلٌّ بالحكمة.

وإنزالُ المَلَك عليهم على وجهٍ يسهل التلقِّي منه بأن يظهرَ لهم بصورة بشرٍ كما ظهر جبريلُ عليه السلام مِراراً في صورة دِحيةَ الكلبيّ[2]، وقد صحَّ[3] أن أعرابياً جاء وعليه أثرُ السفرِ إلى رسول اللهِ ﷺ، فسأله عن الإسلام والإيمانِ والإحسان وغيرِها، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما أجابه، ثم انصرف ولم يعرفه أحدٌ من الصحابة رضي الله عنهم، فقال ﷺ: «هذا جبريلُ جاءكم يعلِّمكم أمرَ دينكم» = ممَّا[4] لا يُجدي نفعاً لأولئك الكَفَرة، كما قال تعالى جَدُّه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام:٩].

---

(١) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٨٦.

(٢) سلف ص ١٠٤ من هذا الجزء.

(٣) صحيح البخاري (٥٠)، وصحيح مسلم (٨)، وسلف تخريجه ١/ ٢٩٥.

(٤) خبر لقوله: وإنزال الملك.

وقيل: علّة تنزيلِ المَلَك عليهم أنَّ الجِنس إلى الجنس أميل، وهو به آنس. ولعل الأوَّلَ أوْلى وإن زُعم خلافُه.

وحكى الطبرسيُّ[1] عن بعضهم أنَّه قال في الآية: إنَّ العربَ قالوا: كنَّا ساكنين مطمئنِّين، فجاء محمدٌ (ﷺ) فأزعجنا وشوَّش علينا أمرنا. فبيَّن سبحانه أنَّه لو كان ملائكةٌ مطمئنين، لأَوجبت الحكمةُ إرسالَ الرسلِ إليهم، ولم يمنع اطمئنانُهم الإرسال، فكذلك الناسُ لا يمنع كونُهم مطمئنِّين إرسالَ الرسلِ إليهم. وأنت تعلم أنَّ هذا بمراحلَ عن السِّياق، ولا يصحُّ فيه أثرٌ كما لا يخفَى على المتتبِّع.

ونَصْبُ «ملكاً» يحتمل أن يكونَ على الحاليَّة من «رسولاً» الواقعِ مفعولاً لـ «نزَّلنا»، وسوَّغ ذلك التقدُّم، ويحتمل أن يكونَ على المفعولية لـ «نزَّلنا» و«رسولاً» صفةٌ له. وكذا الكلامُ في قوله تعالى: ﴿أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ ورجَّح غيرُ واحدٍ الأوَّل بأنَّه أكثرُ موافقةً للمقام وأنسب.

ووجَّه ذلك القطبُ وصاحبُ «التقريب» بأنَّه على الحالية يُفيد المقصودَ بمنطوقه، وعلى الوصفية يُفيد خلافَ المقصودِ بمفهومه، أمَّا الأول؛ فلأنَّ منطوقه: أَبعث اللهُ تعالى رسولاً حالَ كونِه بشراً لا مَلَكاً، و: لنزَّلنا عليهم رسولاً حالَ كونِه مَلَكاً لا بشراً. وهو المقصود، وأمَّا الثاني؛ فلأنَّ التقييد بالصفة يفيد: أَبعث اللهُ تعالى بشراً مرسَلاً لا بشراً غيرَ مرسل، و: لنزَّلنا عليهم مَلَكاً مرسلاً لا ملكاً غيرَ مرسل. وهو خلافُ المقصود، بل غيرُ مستقيم.

وقال صاحبُ «الكشف» تبعاً لشيخه العلَّامة الطيبيِّ في ذلك: لأنَّ التقديم إزالةٌ عن موضعه الأَصليّ دلالةً على أنه مصبُّ الإنكار في الأوَّل، أعني: أَبعث اللهُ بشراً رسولاً، فيدلُّ على أنَّ البشرية منافيةٌ لهذا الثابت، أعني الرِّسالة، كما تقول: أَضربتَ قائماً زيداً، ولو قلت: أَضربتَ زيداً قائماً، أو القائم، لم يُفِد تلك الفائدة؛ لأنَّ الأولَ يفيد أنَّ المنكَرَ ضربُه قائماً لا الضربُ مطلقاً، والثاني يُفيد أنَّ المنكَرَ ضربُ زيدٍ لاتِّصافه بهذه الصفةِ المانعةِ، ولا يفيد أنَّ أصلَ الضربِ حسنٌ ومسلَّم والجهةُ منكَرة، هذا إن جُعل التقديمُ للحصر، وإن جُعل للاهتمام، دلَّ على كونه

(١) في مجمع البيان ١٥/ ١٠٠.

مصبَّ الإنكار وإن لم يدلَّ على ثبوت مقابله. وعلى التقديرَين فائدةُ التقديمِ لائحة. اهـ. وهو أكثرُ تحقيقاً.

واستشكل بعضُهم هذه الآيةَ بأنَّها ظاهرةٌ في أنَّه إنما يُرسل إلى كلِّ قبيلٍ ما يناسبه ويجانسه، كالبشر للبشر، والمَلَك للملك، ولا يُرسل إلى قبيلٍ ما لا يناسبه ولا يجانسه، وهو ينافي كونَه ﷺ مرسَلاً إلى الجنِّ كالإنس إجماعاً معلوماً من الدِّين بالضرورة، فيكفر منكِرُه، ومَن نازع في ذلك فقد وَهَم.

وأُجيب بمنع كونِها ظاهرةً في ذلك، بل قُصارى ما تدلُّ عليه أنَّ القوم أنكروا أن يبعثَ اللهُ تعالى إلى البشر بشراً، وزعموا أنَّه يجب أن يكونَ المبعوثُ إليهم مَلَكاً، ومَرامُهم نفيُ أن يكونَ النبيُّ ﷺ مبعوثاً إليهم، فأُجيبوا بما حاصلُه أنَّ الحكمة تقتضي بعثَ الملكِ إلى الملائكة؛ لوجود المناسبةِ المصحّحة للتلقِّي، لا إلى عامَّة البشر؛ لانتفاءِ تلك المناسبة، فأمرُ الوجوبِ الذي يزعمونه بالعكس، وليس في هذا أكثرُ من الدَّلالة على أنَّ أمر البعثِ منوطٌ بوجود المناسبة، فمتى وُجدت صحَّ البعث، ومتى لم توجَد لا يصحُّ البعث، وأنَّها موجودةٌ بين المَلَك والملك، لا بينه وبينَ عامَّة البشرِ كالمنكِرين المذكورين، وهذا لا ينافي بعثتَه ﷺ إلى الجِنّ؛ لأنَّه عليه الصلاة والسلام متى صحَّ فيه المناسبةُ المصحِّحة للاجتماع مع المَلَك والتلقِّي منه، صحَّ فيه المناسبةُ المصحِّحةُ للاجتماع مع الجِنِّ والإِلقاءِ إليهم، كيف لا وهو عليه الصلاة والسلام نسخةُ اللهِ تعالى الجامعة، وآيتُه الكبرى الساطعة، وإذا قلنا: إنَّ اجتماعَه عليه الصلاة والسلام بالجِنِّ وإلقاءَه عليهم بعد تشكُّلهم له، فأمرُ المناسبةِ أظهر، وليس تشكُّل الملكِ لو أُرسل إلى البشر بمُجدٍ؛ لما سمعتَ آنفاً.

ويقال نحوُ هذا في إرساله ﷺ إلى الملائكة؛ لِمَا فيه عليه الصلاة والسلام من قوَّة الإِلقاءِ إليهم، كالتلقِّي منهم، وإلى كونه عليه الصلاة والسلام مرسَلاً إليهم ذهب من الشافعية تقيُّ الدين السُّبكي والبارزيُّ والجلالُ المحلِّي في «خصائصه»، ومن الحنابلة ابنُ تيميةَ، وابنُ مفلحٍ في كتاب «الفروع»، ومن المالكية عبدُ الحقِّ، وقال كابن تيمية: لا نزاعَ بين العلماءِ في جنس تكليفِهم بالأمر والنَّهي.

وقال إبراهيمُ اللقَاني: لا شكَّ في ثبوت أصلِ التكليفِ بالطاعات العملية في حقِّهم، وأمَّا نحوُ الإِيمان، فهو فيهم ضروريّ، فيستحيل تكليفُهم به.

وقال السُّبكي في «فتاويه»[1]: الجنُّ مكلَّفون بكلِّ شيءٍ من هذه الشَّريعة؛ لأنَّه إذا ثبت أنَّه عليه الصلاة والسلام مرسلٌ إليهم كما هو مرسلٌ إلى الإنس، وأنَّ الدعوةَ عامةٌ والشريعةَ كذلك، لزمتهم جميعُ التكاليفِ التي توجد فيهم أسبابُها؛ إلَّا أن يقومَ دليلٌ على تخصيص بعضِها، فنقول: إنَّه يجب عليهم الصلاةُ والزكاةُ إن ملكوا نصاباً بشرطه، والحجُّ وصومُ رمضانَ، وغيرُها من الواجبات، ويحرم عليهم كلُّ حرامٍ في الشريعة، بخلاف الملائكة، فإنَّا لا نلتزم أنَّ هذه التكاليفَ كلَّها ثابتةٌ في حقِّهم إذا قلنا بعموم الرِّسالة إليهم، بل يحتمل ذلك ويحتمل الرسالةَ في شيءٍ خاصّ. اهـ.

ولا مانعَ من أن يكلِّفَهم كلَّهم بما جاءه من ربِّه جلَّ جلالُه بواسطة بعضِهم، على أنَّه ليس كلُّ ما جاء به عليه الصلاة والسلام حاصلاً بوساطة المَلَك، فيمكن أن يكونَ ما كُلِّفوا به لم يكن بوساطة أحدٍ منهم.

وأَنكر بعضُهم إرسالَه ﷺ إليهم، وبعدم الإرسالِ إليهم جزم الحليميُّ والبيهقيُّ من الشافعية، ومحمودُ بن حمزةَ الكرمانيُّ في كتابه «العجائب والغرائب» من الحنفية، بل نقل البرهان النسفيُّ والفخر الرازيُّ في تفسيرَيهما الإجماعَ عليه، وجزم به من المتأخِّرين زينُ الدِّين العراقيُّ في نكته على ابن الصَّلاح[2]، والجلالُ المحلِّي في شرح «جمع الجوامع»[3].

وصريحُ آيةِ ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] إذ العالَم ما سوى اللهِ تعالى وصفاتِه، وخبرُ مسلمٍ: «أُرسلت إلى الخلق كافة»[4] يؤيِّد المذهبَ الأول. نعم استدل أهلُ هذا المذهبِ بما استدلُّوا به، وفيه ما فيه.

وقد ادَّعى بعضُ الناس أنَّ الآية تؤيِّد مذهبهم؛ لأنَّه تعالى خصَّ فيها المَلَكَ بالإرسال إلى الملائكة، فيتعيَّن أن يكونَ هو الرسولَ إليهم لا البشر، سواءٌ كان بينه وبينهم مناسبةٌ أم لا، وقد سمعتَ ما نُقل عن العلَّامة القطبِ وصاحبِ «التقريب» من أنَّ المراد: لَنزَّلنا عليهم رسولاً حالَ كونِه مَلَكاً لا بشراً.

(١) ٢/ ٦٢٣.
(٢) التقييد والإيضاح ص ٢٥٤.
(٣) ذكره العطار في حاشيته على شرح المحلي ٢/ ١٩٧ نقلاً عن العراقي.
(٤) صحيح مسلم (٥٢٣) من حديث أبي هريرة ﵁.

وأُجيب بأنَّه بعد إرخاء العِنانِ لا تدلُّ الآيةُ إلَّا على تعيُّن إرسالِ المَلَك إلى الملائكة إذا كانوا في الأرض يمشون مطمئنِّين بدلَ البشر، ولا يَلزم منه ألَّا يصحَّ إرسال البشرِ إليهم إذا لم يكونوا كذلك؛ لجواز أن يكونَ حكمةَ التعيُّن في الصورة الأولى - سوى المناسبةِ المترتِّب عليها سهولةُ الاجتماعِ والتلقِّي - شيءٌ آخَرُ لا يوجد في الصُّورة الثانية، وذلك أنَّه إذا كان أهلُ الأرضِ ملائكةً وأُرسل إليهم بشرٌ له قوَّة الإِلقاء إليهم والإفاضةِ عليهم، نحوُ إرسالِ رُسُل البشرِ عليهم السلام إليهم، صَعُبَ بحسَب الطبعِ على ذلك الرسولِ بقاؤه معهم زمناً يعتدُّ بهم، كما يبقى رسلُ البشرِ مع البشر كذلك، إلَّا أن يجعلَ مشاركاً لهم فيما جُبلوا عليه ويُلحقَ بهم، وهو أشبهُ شيءٍ بإخراجه عن الطبيعة البشريةِ بالمرَّة، فيكون العدولُ عن إرسال مَلَكٍ إلى إرساله أشبهَ شيءٍ بالعبث المنافي للحكمة. اهـ. فتدبَّر، فلعل اللهَ سبحانه يمنُّ عليك بما يروي الغليل، وتأمَّل في جميع ما تقدَّم، فلعلك توفَّق بعَون اللهِ تعالى إلى الجَرح والتعديل.

﴿قُلْ﴾ لهم ثانياً من جهتك بعد ما قلتَ لهم من قِبَلنا ما قلت، وبيَّنتَ لهم ما تقتضيه الحكمةُ في البعثة، ولم يرفعوا إليه رأساً: ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ﴾ عزَّ وجلَّ وحدَه ﴿شَهِيدًۢا﴾ على أنِّي قد أدَّيت ما عليَّ من مواجب الرِّسالة أكملَ أداء، وأنَّكم فعلتم ما فعلتم من التكذيبِ والعناد.

وقيل: شهيداً على أني رسولُ اللهِ تعالى إليكم بإظهار المعجزةِ على وَفق دعواي.

ورجِّح الأوَّلُ بأنه أوفقُ بقوله تعالى: ﴿بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ وكذا بقوله سبحانه تعليلاً للكفاية: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ﴾ أي: الرسلِ والمرسَل إليهم ﴿خَبِيرًۢا بَصِيرًا ۝٩٦﴾ أي: محيطاً بظواهرهم وبواطنِهم، فيجازيهم على ذلك.

وزعم الخفاجيُّ[1] أنَّ الثاني أوفقُ بالسِّباق منه، إذ يكون الكلامُ عليه كالسابق ردّاً لإنكارهم أن يكونَ الرسولُ بشراً. وإلى ذلك ذهب الإمام[2]، وأنَّ كونَ الأولِ

---

(١) في حاشيته ٦/ ٦٢.

(٢) في التفسير الكبير ٢١/ ٦٠.

أوفقَ بقوله تعالى: (إِنَّهُۥ كَانَ) إلخ لا وجهَ له؛ لأنَّ معناه التهديدُ والوعيدُ بأنَّه سبحانه يعلم ظواهرَهم وبواطنهم، وأنَّهم إنَّما ذكروا هذه الشُّبهةَ للحسد وحبِّ الرِّياسة والاستنكافِ عن الحقّ، وفيه من التسليةِ لحبيبه ﷺ ما فيه.

وأنت تعلم أنَّ إنكارَ كونِ الأوَّل أوفقَ بذلك ممَّا لا وجهَ له؛ لظهور خلافِه، ولا ينافيه تضمُّنُ الجملةِ الوعيدَ والتسلية، وأيضاً يبقَى أمرُ أوفقيَّته بـ «بيني وبينكم» في البَين، ومع ذلك في تصدير الكلامِ بـ «قُلْ» نوعُ تأييدٍ لإرادة الأوَّل، كما لا يخفَى على الذَّكي. هذا وإنَّما لم يقلْ سبحانه: بيننا، تحقيقاً للمفارقة، وإبانةً للمباينة.

ونصبُ «شهيداً» إمَّا على الحال، أو على التمييز.

﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ﴾ كلامٌ مبتدأ غيرُ داخلٍ في حيِّز «قل» يفصِّل ما أشار إليه الكلامُ السابقُ من مجازاة العباد؛ لِمَا أنَّ علمَه تعالى في مثل هذا الموضعِ مستعملٌ بمعنى المجازاة، أي: مَن يَهدِ اللهُ تعالى إلى الحقِّ ﴿فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ إليه وإلى ما يؤدِّي إليه من الثَّواب، أو المهتدي إلى كلِّ مطلوب. والأكثرون حذفوا ياءَ المهتدي.

﴿وَمَن يُضْلِلْ﴾ يخلق فيه الضلالَ لسوءِ اختياره وقبحِ استعداده، كهؤلاء المعاندين ﴿فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ أي: أنصاراً ﴿مِن دُونِهِۦ﴾ عزَّ وجلَّ يَهدونهم إلى طريق الحقّ، أو إلى طريقٍ يوصلهم إلى مطالبهم الدنيويةِ والأخروية، أو إلى طريق النجاةِ من العذاب الذي يستدعيه ضلالُهم، على معنى: لن تجدَ لأحدٍ منهم وليّاً، على ما يقتضيه قضيةُ مقابلةِ الجمعِ بالجمع من انقسام الآحادِ على الآحاد، على ما هو المشهور.

وقيل: قال سبحانه: «أولياء» مبالغةً؛ لأنَّ الأولياءَ إذا لم تنفعْهم فكيف الوليُّ الواحد؟ وضميرُ «لهم» عائدٌ على «مَن» باعتبار معناه، كما أنَّ «هو» عائدٌ عليه باعتبار لفظِه، فلذا أُفرد الضميرُ تارةً وجُمع أخرى. وفي إيثار الإفراد والجمعِ فيما أُوثرا فيه تلويحٌ بوحدة طريقِ الحقِّ وقلَّةِ سالكيهِ، وتعدُّدِ سبل الضَّلال وكثرةِ الضُّلَّال.

وذكر أبو حيَّان[1] ـ وتبعه بعضُهم ـ أنَّ الجملة الثانيةَ من المواضع التي جاءَ فيها الحملُ على المعنى ابتداءً من غير أن يتقدَّمَه الحملُ على اللفظ، وهي قليلةٌ في القرآن.

---

(١) في البحر ٦/ ٨٢.

وتعقَّب ذلك الخَفاجيُّ[١] بأنه لا وجهَ له، فإنَّه حمل فيها الضميرَ على اللفظ أوَّلاً، إذ في قوله تعالى: (يُضْلِلْ) ضميرٌ محذوفٌ مفرَد، إذ تقديرُه: يُضْلِله، على الأصل، وهو راجعٌ إلى لفظ «مَن»، فلا يقال: إنه لم يتقدَّمه حملٌ على اللفظ. ثم قال: وأغربُ من ذلك ما قيل: إنَّه قد يقال: إنَّ الحملَ على اللفظِ قد تقدَّمه في قوله سبحانه: «من يهد الله» وإن كان في جملةٍ أخرى. اهـ.

وفيه أنَّ وجهَه جَعْلُ أبي حيانَ «مَن» مفعولَ «يضلل» كما نصَّ عليه في «البحر»[٢] وكذا نصَّ على أنَّها في الجملة الأُولى مفعولُ «يهد» وحينئذٍ ليس هناك ضميرٌ مفرد محذوفٌ كما لا يخفَى، فتفطَّن.

وجوِّز كونُ الجملتَين داخلتَين في حيِّز «قل» لمجيءِ «ومَن» بالواو، وقولُه تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ﴾ أوفقُ بالأوَّل، وفيه التفاتٌ من الغَيبة إلى التكلُّم؛ للإيذان بكمال الاعتناءِ بأمر الحشر، وعلى الاحتمالِ الثاني يجعل حكايةً لِمَا قاله اللهُ تعالى له عليه الصلاة والسلام.

﴿يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ حين يقومون من قبورهم ﴿عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ في موضع الحالِ من الضمير المنصوب، أي: كائنين عليها، إمَّا مشياً، بأن يزحفوا[٣] منكبِّين عليها، ويشهد له ما أخرجه الشيخان[٤] وغيرُهما عن أنسٍ قال: قيل: يا رسولَ الله، كيف يُحشر الناسُ على وجوههم؟ قال: «الذي أمشاهم على أرجلهم قادرٌ على أن يُمشيَهم على وجوههم».

والمراد: كيف يُحشر هذا الجنسُ على الوجه؛ لأنَّ ذلك خاصٌّ بالكفار، وغيرُهم يحشر على وجهٍ آخَر. فقد أخرج أبو داود[٥]، والترمذيُّ وحسَّنه[٦]، وابن جَرير[٧]، وغيرُهم عن أبي هريرةَ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «يُحشَر الناسُ يومَ

---

(١) في حاشيته ٦/ ٦٢.

(٢) ٦/ ٨١.

(٣) في الأصل و(م): يزحفون، والمثبت هو الجادة.

(٤) صحيح البخاري (٤٧٦٠)، وصحيح مسلم (٢٨٠٦).

(٥) لعله الطيالسي، فهو في مسنده (٢٥٦٦).

(٦) في جامعه (٣١٤٢).

(٧) في تفسيره ١٧/ ٤٥٠. وهو عند أحمد (٨٦٤٧).

القيامة على ثلاثةِ أصناف: صنف مشاة، أي: على العادة، وصنف رُكبان، وصنف على وجوههم» قيل: يا رسولَ الله، وكيف يمشون على وجوههم؟ قال: «إنَّ الذي أمشاهم على أقدامهم قادرٌ على أن يمشيَهم على وجوههم، إنَّهم يتَّقون بوجوههم كلَّ حَدَبٍ وشوك».

وإمَّا سحباً، بأن تجرَّهم الملائكةُ منكبِّين عليها، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [القمر:٤٨] ويشهد له ما أخرجه أحمد، والنَّسائي، والحاكمُ وصحَّحه[1] عن أبي ذَرٍّ أنَّه تلا هذه الآية: (وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ) إلخ فقال: حدَّثني الصادقُ المصدوقُ ﷺ «أنَّ الناسَ يُحشَرون يومَ القيامةِ على ثلاثة أفواج: فوج طاعمين كاسين راكبين، وفوج يمشون ويسعَون، وفوج تسحبهم الملائكةُ على وجوههم».

وأخرج أحمدُ، والنَّسائي، والتِّرمذيُّ وحسَّنه[2] عن معاويةَ بنِ حَيْدَةَ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «إنَّكم تُحشَرون رِجَالاً ورُكباناً وتجرُّون على وجوهكم».

ولْيُطلَبْ وجهُ الجمع، فإنْ لم يوجد، فالمعوَّل عليه ما شهد له حديثُ الشيخين، ولا تعيِّن الآيةُ ـ أعني قولَه تعالى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ ـ الثاني؛ لأنَّ القرآنَ يفسِّر بعضُه بعضاً، لأنَّها في حالهم بعدَ دخولِ النار، وما هنا في حالهم قبلُ، فتغايرا.

وزعم بعضُهم أنَّ الكلامَ على المجاز، وذلك كما يقال للمنصرف عن أمرٍ خائباً مهموماً: انصرفَ على وجهه، فالمراد: ونحشرهم يومَ القيامةِ مهمومين خائبين، وكأنَّ الداعيَ لهذا الارتكابِ أنَّه قد رُوي عن ابن عباسٍ حملُ الأحوالِ الآتيةِ على المجاز، وحينئذٍ تكون جميعُ الأحوالِ على طِرزٍ واحد، ولا يخفَى عليك، فإياك أن تلتفتَ إلى تأويلٍ نَطَقَت السنةُ النبويةُ بخلافه، ولا تعبأْ بقومٍ يفعلون ذلك.

﴿عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ أحوالٌ من الضمير المستكِنِّ في الجارِّ والمجرورِ الواقعِ حالاً أولاً.

---

(١) مسند أحمد (٢١٤٥٦)، وسنن النسائي ٤/١١٦-١١٧، والمستدرك ٢/٣٦٧-٣٦٨.

(٢) مسند أحمد (٢٠٠١١)، وسنن النسائي الكبرى (١١٣٦٧)، وسنن الترمذي (٣١٤٣).

وفي «إرشاد العقل السليم» أنها أحوالٌ من الضمير المجرورِ في الحال السابقة(١)، والأوَّل أبعدُ عن القيل والقال.

وجوَّز أبو البقاءِ(٢) كونَ ذلك بدلاً من تلك الحال. وهو كما ترى.

واستظهر أبو حيَّان(٣) كونَ المرادِ مما ذُكر حقيقتَه، ويكونُ ذلك في مبدأ الأمر، ثم يردُّ الله تعالى إليهم أبصارَهم ونطقَهم وسمعَهم، فيرون النارَ ويسمعون زفيرَها، وينطقون بما حكى اللهُ تعالى عنهم في غيرِ موضع. نعم قد يُختَم على أفواههم في البين.

وقيل: هو على المجاز، على معنى أنَّهم لفَرط الحَيرةِ والذُّهول يُشبهون أصحابَ هذه الصِّفات، أو على معنى أنَّهم لا يرون شيئاً يسرُّهم ولا يسمعون كذلك ولا ينطقون بحجَّة، كما أنَّهم كانوا في الدُّنيا لا يستبصرون ولا يَنطِقون بالحقِّ ولا يسمعونه. وأخرج ذلك ابنُ جَريرٍ وابنُ أبي حاتمٍ عن ابن عباس(٤)، ورُوي أيضاً عن الحسن، فنُزِّل ما يقولونه ويسمعونه ويُبصرونه منزلةَ العدم؛ لعدم الانتفاعِ به، ولا يعكِّر عليه أنَّ بعضَ الآياتِ يدلُّ على سلب بعضِ القُوى عنهم؛ لاختلاف الأوقات.

وقيل: عُمْياً عن النَّظَر إلى ما جعل اللهُ تعالى لأوليائه، بُكماً عن الكلامِ معه سبحانه، صُمًّا عما مدح اللهُ تعالى به أولياءه.

وقيل: يحصل لهم ذلك حقيقةً بعدَ قولِه تعالى لهم: ﴿ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون:١٠٨].

وعلى هذا تكونُ الأحوالُ مقدَّرة، كقوله تعالى: ﴿مَّأۡوَىٰهُمۡ﴾ أي: مستقرُّهم ﴿جَهَنَّمُ﴾ على تقدير جَعلِهِ حالاً، ويحتمل أن يكونَ استئنافاً، وقولُه سبحانه: ﴿كُلَّمَا خَبَتۡ زِدۡنَٰهُمۡ سَعِيرٗا ٩٧﴾ يحتمل أيضاً الاستئناف، ويحتمل أن يكونَ حالاً

---

(١) إرشاد العقل السليم ٥/ ١٩٧.

(٢) في الإملاء ٣/ ٤٩٨-٤٩٩.

(٣) في البحر ٦/ ٨٢.

(٤) تفسير الطبري ١٥/ ٩٣-٩٤، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي الدر ٤/ ٢٠٤.

من «جهنَّمَ» كما قال أبو البقاءِ[١]، وجعل العاملَ في الحالِ معنى المأوى، وقال الطبرسيّ[٢]: هو حالٌ منها؛ لأنَّها توضع [موضعَ] متلظٍّ ومتسعِّر، ولولا ذلك ما جُعل حالاً منها.

وجوّز جعلَه حالاً مما جُعلت الجملةُ الأولى منه، لكن بعد اعتبارِها في النظم، والرابطُ الضميرُ المنصوب في «زدناهم»، وهو كما ترى، والاستئنافُ أقلُّ مؤونة.

والخَبْو ـ وكذا الخُبُوُّ، بضمَّتين وتشديد، وهما مصدرا: خَبَت النار ـ سكونُ اللهب. قال في «البحر»[٣]: يقال: خبت النارُ تخبو: إذا سكن لهبُها، وخمدت: إذا سكن جمرُها وضَعُف، وهمدت: إذا طفئت جملة.

وقال الراغب[٤]: خبت النار: سكن لهبُها وصار عليها خِباءٌ من رماد، أي: غِشاء.

وفي «القاموس» تفسيرُ خَبَت بسكنت وطفئت، وتفسيرُ طفئت بذَهَبَ لهبها[٥]. وفيه مخالفةٌ لما في «البحر»، والأكثرون على ما فيه.

ومن الغريب ما أَخرجه ابنُ الأنباريّ[٦] عن أبي صالحٍ من تفسير «خبت» في الآية بحميت، وهو خلافُ المشهورِ والمأثور.

والسعيرُ: اللهب، والمعنى: كلَّما سكن لهبُها بأن أكلت جلودَهم ولحومَهم ولم يبقَ ما تتعلَّق به النارُ وتُحرقه، زدناهم لهباً وتوقُّداً بأن أَعدناهم على ما كانوا، فاستعرت النارُ بهم وتوقَّدت.

أخرج ابن جَريرٍ وابنُ المنذر وغيرُهما عن ابن عباسٍ ﵄ أنَّه قال في الآية: إنَّ الكفرةَ وَقودُ النار، فإذا أحرقتهم فلم يبقَ شيء، صارت جمراً تتوهَّج، فذلك

---

(١) في الإملاء ٣/ ٤٩٩.

(٢) في مجمع البيان ١٥/ ١٠٢، وما بين حاصرتين منه.

(٣) ٦/ ٦٨.

(٤) في المفردات (خبو).

(٥) القاموس (خبو)، (طفئ).

(٦) في الأضداد ص ١٥٠.

خبوُّها، فإذا بُدِّلوا خلقاً جديداً عاودتهم[1]. ولعلَّ ذلك ـ على ما قاله بعض الأجِلَّة ـ عقوبةً لهم على إنكارهم الإعادةَ بعد الإفناء، بتكرُّرها مرةً بعد الأخرى؛ ليرَوها عياناً حيث لم يروها برهاناً، كما يُفصح عنه ما بعد.

واستشكل ما ذُكر بأنَّ قولَه تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] يدلُّ على أنَّ النارَ لا تتجاوز عن إنضاجهم إلى إحراقهم وإفنائهم، فيعارض ذلك.

وأَجاب بعضُهم بأنَّ تبديلَهم جلوداً غيرَها بإحراقها وإفنائها وخلقِ غيرها، فكأنَّه قيل: كلَّما نضجت جلودُهم، أحرقناها وأفنيناها وخلقنا لهم غيرَها.

وبعضٌ بأنَّ المراد: كلَّما نضجت جلودُهم كمالَ النضج بأن يبلغَ شَيُّها إلى حدٍّ لو بقيت عليه لا يُحسُّ صاحبُها بالعذاب ـ وهو مرتبةُ الاحتراق ـ بدَّلناهم إلخ. ويدلُّ على ذلك قولُه تعالى: ﴿لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

وقال الخَفاجي[2]: أُجيب بأنَّه يجوز أن يحصلَ لجلودهم تارةً النضجُ وتارةً الإفناء، أو كلٌّ منهما في حقِّ قوم، على أنَّه لا سدَّ لباب المجاز بأن يجعلَ النُّضج عبارةً عن مطلق تأثيرِ النار، إذ لا يحصل في ابتداء الدخولِ غيرُ الإحراق دونَ النُّضج. اهـ.

ولا يخفَى ما في قوله: بأن يجعلَ النُّضج عبارةً عن مطلق تأثيرِ النار، من المساهلة، وفي قوله: إذ لا يحصل... إلخ منعٌ ظاهر. وذَكَرَ أنَّه أُورد على الجواب الأوَّل أنَّ كلمة «كلَّما» تنافيه. وفيه بحث، فتأمَّل.

وربما يتوهَّم أنَّ بين هذه الآيةِ وقولِه تعالى: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ﴾ [البقرة: ١٦٢] تعارضاً؛ لأن الخبوَّ يستلزم التخفيف. وهو مدفوعٌ بأنَّ الخبوَّ سكونُ اللهبِ كما سمعت، واستلزامُه تخفيفَ عذابِ النار ممنوع. على أنَّا لو سلَّمنا الاستلزام، فالعذابُ الذي لا يخفَّف ليس منحصراً بالعذاب بالنار والإيلامِ بحرارتها، وحينئذٍ فيمكن أن يعوَّضَ ما فات منه بسكون اللهبِ بنوعٍ آخَرَ من العذاب ممَّا لا يعلمه إلَّا الله تعالى.

---

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٩٦، وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٢٠٤.

(٢) في حاشيته ٦/ ٦٣.

وذكر الإمامُ[١] أنَّ قولَه سبحانه: «زدناهم سعيراً» يقتضي ظاهرُه أنَّ الحالةَ الثانية أزيدُ من الحالة الأُولى، فتكون الحالةُ الأولى تخفيفاً بالنِّسبة إلى الحالة الثانية. وأجاب بأنَّه حصل في الحالة الأولى خوفُ حصولِ الثانية، فكان العذابُ شديداً. ويحتمل أن يقال: لمَّا عَظُمَ العذاب، صار التفاوتُ الحاصلُ في أثنائه غيرَ مشعورٍ به، نعوذ بالله تعالى منه. اهـ.

وقد يقال: ليس في الآية أكثرُ من ازدياد توقُّدهم، ولعلَّه لا يستلزم ازديادَ عذابهم، والمرادُ من الآية: كلَّما أُحرقوا أُعيدوا، إلَّا أنه عبَّر بما عبَّر للمبالغة. ويُشير إلى كون المرادِ ذلك قولُه تعالى: «زدناهم» دونَ زدناها، فتدبَّر.

﴿ذَٰلِكَ﴾ أي: العذابُ المفهومُ من قوله سبحانه: «كلما خبت زدناهم سعيراً» أو إلى جميع ما ذُكر من حشرهم على وجوههم عُمياً وبكماً وصمّاً.. إلخ، والمفهومُ ممَّا ذكرنا مندرجٌ فيه ﴿جَزَآؤُهُم بِأَنَّهُمْ﴾ أي: بسبب أنَّهم ﴿كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ القرآنيةِ والآفاقية، الدالَّةِ على صحَّة الإعادة دلالةً واضحة، أو على صحَّة ما أَرسلناك به مطلقاً، فيشمل ما ذكر.

و«ذلك» مبتدأ، و«جزاؤهم» خبرُه، والظرفُ متعلِّق به. وجوَّز أن يكونَ «جزاؤهم» مبتدأً ثانياً والظرفُ خبره، والجملةُ خبرٌ لـ «ذلك». وأن يكونَ «جزاؤهم» بدلاً من «ذلك»، أو بياناً، والخبرُ هو الظرف. وقيل: «ذلك» خبرُ مبتدأ محذوف، أي: الأمرُ ذلك، وما بعده مبتدأٌ وخبر. وليس بشيء.

﴿وَقَالُوٓاْ﴾ منكِرين أشدَّ الإنكار: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا﴾ هو في الأصل ـ كما قال الراغب[٢] ـ كالفُتات: ما تكسَّر وتفرَّق من التِّبن. والمراد هنا: بالين متفرِّقين ﴿أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٩٨﴾﴾ إما مصدرٌ مؤكِّد من غير لفظِه، أي: لَمبعوثون بعثاً جديداً، وإمَّا حال، أي: مخلوقين مستأنفين.

﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أي: ألم يتفكَّروا ولم يعلموا أنَّ الله تعالى الذي قَدَرَ على خلق هذه الأَجرامِ والأجسامِ الشديدةِ العظيمة التي

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ٦١.

(٢) في المفردات (رفت).

بعضُ ما تحويه البشر ﴿قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۡ﴾ من الإنس، أي: ومَن هو قادرٌ على ذلك كيف لا يقدر على إعادتهم وهي أهونُ عليه جلَّ وعلا؟

وقال بعضُ المحقِّقين: «مِثل» هنا مثلُها في: مِثلُك لا يبخل، أي: قادرٌ على أن يخلقَهم، والمرادُ بالخلق الإعادة، كما عبَّر عنها أوَّلاً بذلك حيث قيل: «خلقاً جديداً» ولا يخلو عن بُعد.

وزعم بعضُهم أنَّ المراد: قادرٌ على أن يخلقَ عبيداً آخَرين يوحِّدونه تعالى، ويقرُّون بكمال حكمتِه وقدرتِه، ويتركون ذِكرَ هذه الشُّبهاتِ الفاسدة، كقوله تعالى: ﴿وَيَأۡتِ بِخَلۡقٖ جَدِيدٖ ١٩﴾ [إبراهيم:١٩] وقولِه سبحانه: ﴿وَيَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ﴾ [التوبة:٣٩] وفيه أنَّه لا يلائم السِّياق، كما لا يخفَى على ذوي الأذواق.

ثم اعلمْ أنَّ ظاهرَ الآيةِ أنَّ الكفرةَ أنكروا إعادتَهم يومَ القيامةِ على معنى جمعِ أجزائهم المتفرِّقةِ وعظامِهم المتفتِّتة، وتأليفها وإفاضةِ الحياةِ عليها كما كانت في الدُّنيا، فهو الذي عَنَوه بقولهم: «أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً» بعد قولِهم: «أئذا كنا عظاماً ورفاتاً» فردَّ عليهم بإثبات ذلك بطريقٍ برهانيّ.

وعلى هذا تكون الآيةُ أحدَ أدلَّة مَن يقول: إنَّ الحشر بإعادة أجزاءِ الأبدان التي تتفرَّق ـ كأبدان ما عدا الأنبياءَ عليهم السلام، ومَن لم يعمل خطيئةً قط، والمؤذِّنين احتساباً، ونحوِهم ممَّن حُرِّمت أجسادُهم على الأرض كما جاءَ في الأخبار[1] ـ وجمعِها بعد تفرُّقها، وعَنَوا بذلك الأجزاءَ الأصلية، وهي الحاصلةُ في أوَّل الفطرةِ حالَ نفخِ الرُّوح، وهي عندهم محفوظةٌ من أن تصيرَ جزءاً لبدنٍ آخَرَ، فضلاً عن أن تصيرَ جزءاً أصليّاً له.

والذاهبون إلى هذا هم الأقلّ، وحكاه الآمديُّ بصيغة قيل، لكن رجَّحه الفخر الرازيُّ وذَكَرَ أنَّ الأكثر على أنَّ الله سبحانه يعدم الذواتِ بالكلِّية ثم يُعيدها، وقال: إنَّه الصحيح. وكذا قال البدرُ الزَّركشي، وذكر اللقَانيُّ أنه قولُ أهلِ السنَّة والمعتزلةِ القائلين بصحَّة الفناءِ والعدمِ على الأجسام، بل بوقوعه، وإن اختلفوا في أنَّ ذلك هل هو بحدوثِ ضِدّ، أو بانتفاءِ شرط، أو بِلا ولا.

---

(١) حديث تحريم أجساد الأنبياء على الأرض أخرجه أبو داود (١٠٤٧)، والنسائي ٣/ ٩١-٩٢، وابن ماجه (١٠٨٥) عن أوس بن أوس ﷺ. وسترد هذه الأخبار ١٧/ ١٠٢.

فذهب إلى الأخير القاضي[١] من أهل السنَّة وأبو الهذيلِ من المعتزلة، قالا: إنَّ اللهَ تعالى يُعدِم ما يريد إعدامَه على نحو إيجادِه إياه، فيقول له ـ عند أبي الهذيل ـ: اِفنَ، فيفنَى، كما يقول له: كن، فيكون.

وذهب جمهورُ المعتزلةِ إلى الأوّل، فقالوا: إنَّ فناءَ الجوهرِ بحدوث ضدٍّ له، وهو الفناءُ، ثم اختلفوا، فذهب ابنُ الإخشِيد[٢] إلى أنَّ اللهَ تعالى يخلق الفناءَ في جهةٍ من جهات الجواهر، فتعدم الجواهرُ بأسرها، وقال ابنُ شبيب: إنَّه تعالى يُحدِث في كلِّ جوهرٍ بعينه فناءً يقتضي عدمَ الجوهرِ في الزمان الثاني، وذهب أبو عليٍّ وأبو هاشمٍ وأتباعُهما إلى أنَّ اللهَ تعالى يُعدِم الجوهرَ بخلق فناءٍ لا في محلٍّ معيَّن منه، ثم اختلفا، فقال أبو عليٍّ وأتباعُه: إنَّ اللهَ سبحانه يخلق فناءً واحداً لا في محلّ، فيُفني به الجواهرَ بأسرها، وقال أبو هاشمٍ وأتباعُه: إنَّه تعالى يخلق لكلِّ جوهرٍ فناءً لا في محلّ.

وذهب إمامُ الحرمين وأكثرُ أهلِ السنَّة وبشرٌ المريسيُّ والكعبيُّ من المعتزلة إلى الثاني، ثم اختلفوا في تعيين الشَّرط، فقال بِشر: إنَّه بقاءٌ يخلقه سبحانه لا في محلّ، فإن لم يخلقه عُدِم الجوهر. وقال الأكثرُ والكعبيّ: إنه بقاءٌ قائمٌ بالجوهر يخلقه جلَّ وعلا فيه حالاً فحالاً، فإذا لم يخلقْه تعالى فيه انتفَى الجوهر. وقال إمامُ الحرمين: إنَّه الأعراضُ التي يجب اتِّصافُ الجسمِ بها، فإنَّ اللهَ تعالى شأنُه يخلقها في الجسم حالاً فحالاً، فمتى لم يخلقْها سبحانه فيه انعدم. وقال النظَّام: إنَّه خلقُ اللهِ تعالى الجوهرَ حالاً فحالاً، فإنَّ الجواهرَ عنده لابقاءَ لها، بل هي متجدِّدة بتجدُّد الأعراض، فإذا لم يُوالِ عزَّ مجدُه على الجوهر خَلْقَه فَني.

وأنت تعلم أنَّ أكثرَ هذه الأقاويلِ من قَبيل الأباطيل، سيما القولُ بأنَّ الفناءَ أمرٌ محقَّق في الخارج ضدٌّ للبقاء قائمٌ بنفسه أو بالجوهر، وكونُ البقاءِ موجوداً لا في محلّ. ولعل وجهَ البطلانِ غنيٌّ عن البيان.

---

(١) هو أبو بكر الباقلاني، وكلامه ـ وكذا ما سيأتي من أقوال ـ في شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٩٨ فما بعدها.

(٢) هو العلامة أبو بكر أحمد بن علي بن بيغجور الإخشيد، شيخ المعتزلة. كان يدري الحديث، وله تواليف في الفقه والنحو والكلام. توفي سنة (٣٢٦هـ). السير ١٥/ ٢١٧.

واحتجُّوا لهذا المذهبِ بقوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وقولِه تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] وأجابوا عن الآية بأنَّ الكفار اكتفَوا بأقلِّ اللازمِ وأرادوا المبالغةَ في الإنكار؛ لأنَّه إذا لم يُمكن بزعمهم الحشرُ بعد كونِهم عظاماً ورُفاتاً، فعدمُ إمكانه بعد فنائهم بالمرَّة أظهرُ وأظهر.

وفيه أنَّ هلاكَ كلِّ شيءٍ خروجُه عن صفاته المطلوبةِ منه، والتفرُّق كذلك، فيقال له هلاك، ويسمَّى أيضاً فناءً عرفاً، فالاحتجاجُ بالآيتين غيرُ تامّ، وأنَّ ما قالوه في الجواب عن الآية خلافُ الظاهر. ولا يَرِد عليهم أنَّ إعادةَ المعدومِ محالٌ لِمَا ذكره الفلاسفةُ من الأدلَّة؛ لِمَا ذكره المسلمون في إبطالها.

ومِن الناس مَن قال: إنَّ عَجْبَ الذَّنَب لا يفنَى وإن فَنِيَ ما عداه من أجزاءِ البدن؛ لحديث الصَّحيحين[1]: «ليس من الإنسان شيءٌ إلَّا يبلَى، إلَّا عظماً واحداً وهو عَجْبُ الذَّنَب، منه خلق الخلق يومَ القيامة». وفي رواية مسلم[2]: «كلُّ ابنِ آدم يأكله الترابُ إلَّا عَجْبَ الذَّنَب، منه خُلق ومنه يركَّب».

وصحَّح المزنيُّ أنَّه يفنَى أيضاً، وتأوَّل الحديثَ بأنَّ المرادَ منه أنَّ كلَّ الإنسان يبلَى بالتراب ويكون سببَ فنائه إلَّا عَجْبَ الذَّنب، فإنَّ الله تعالى يُفنيه بلا تراب، كما يُميت مَلَكَ الموتِ بلا مَلَكِ موت، والخلقُ منه والتركيبُ يمكن أن يكونَ بعد إعادته، فليس ما ذكر نصّاً في بقائه، ووافقه على ذلك ابنُ قتيبة، وأنت تعلم أنَّ ظواهرَ الأخبارِ تدلُّ على عدم فنائه مطلقاً.

وتوقَّف بعضُ العلماءِ عن الجزم بأحد المذهبَين السابقين في كيفيَّة الحشر. وقال السَّعد[3]: إنَّه الحقّ، وهو اختيارُ إمام الحرمين[4] وفي «المواقف» وشرحِه[5] للسيِّد السَّند: هل يُعدِم اللهُ تعالى الأجزاءَ البدنيةَ ثم يُعيدها، أو يفرِّقها ويُعيد فيها التأليف؟ الحقُّ أنَّه لم يثبت في ذلك شيء، فلا جزمَ فيه نفياً ولا إثباتاً، لعدم الدليلِ على شيءٍ من الطرفين.

---

(١) صحيح البخاري (٤٩٣٥)، وصحيح مسلم (٢٩٥٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) برقم (٢٩٥٥): (١٤٢).

(٣) في شرح المقاصد ٥/ ١٠٠-١٠١.

(٤) في الإرشاد ص٣١٥.

(٥) ٨/ ٢٩٧.

وقال حجَّة الإسلامِ الغزاليُّ في كتاب «الاقتصاد»[١]: فإن قيل: ما تقولون، هل تعدم الجواهرُ والأعراض ثم يعادان جميعاً، أو تعدم الأعراضُ دون الجواهرِ ثم تعاد الأعراضُ فقط؟ قلنا: كلٌّ ذلك ممكن، والحقُّ أنه ليس في الشرع دليلٌ قاطع على تعيين أحدِ الأمرَين الممكنين.

وقال بعضُهم: الحقُّ وقوعُ الأمرين جميعاً: إعادة ما انعدم بعينه، وإعادة ما تفرَّق بأعراضه. وهو حَسَن.

والكلامُ في هذا المقامِ طويلٌ جدّاً، ولعل الله سبحانه وتعالى يمنُّ علينا باستيفائه ولو في مواضعَ متعدِّدة.

﴿وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا﴾ وهو ميقاتُ إعادتهم وحشرِهم، أو موتِهم، وهو ـ على هذا ـ اسمُ جنس؛ لأنَّ لكلِّ أحدٍ أجلاً للموت يخصُّه، وقد جاءَ إطلاقُ الأجلِ على الموت، ووجهُه أنَّه يطلق على مدَّة الحياةِ وعلى آخِرها، والموتُ مجاورٌ لذلك.

﴿لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ أي: لا ينبغي الرَّيبُ فيه والإنكارُ لمن تدبَّره. أو النفيُ على ظاهره. والجملةُ معطوفةٌ على «أو لم يروا» وهي وإن كانت إنشائيةً ـ وفي عطف الإخباريةِ عليها مقال ـ مؤوَّلةٌ بخبرية، والعطفُ على الصِّلة فيما مرَّ متعذِّر؛ للفصل بخبر «أنَّ»، وكذا على ما بعدَ «أنْ» المصدريةِ لفظاً ومعنًى.

والمعنى كما في «الكشف» وغيرِه: قد علموا بدليل العقلِ أنَّ الله تعالى قادرٌ على إعادتهم، وقد جعل أجلاً لها لا ريبَ فيه، فلا بدَّ منها، أي: إذا كان ذلك ممكناً في نفسه واجبَ الوقوعِ بخبر الصادق، لا يبقَى للإنكار معنًى، فإنْ كان الأجلُ بمعنى ميقاتِ إعادتهم، أي: يومَ القيامة؛ لقولهم: «أئذا كنا عظاماً ورفاتاً» وهو الظاهرُ، فهو واضح، وإنْ كان بمعنى الموت، فوجهُه أنَّهم قد علموا إمكانه، وأنَّهم ميِّتون لا محالة، منسلخون من هذه الحياة، وأنه لا بدَّ لهم من جزاء، فلم يُخلَقوا عبثاً، ولم يُتركوا سُدًى، ففيمَ الإنكار؟ وكأنَّه قد اكتفى بالموت عمَّا بعده، لأنَّه أولُ القيامة، ومَن مات فقد قامت قيامتُه[٢]، فالعطفُ في التقدير على: قد

(١) ص٢٠٠.

(٢) إشارة إلى حديث سلف ٨/ ١٢٢، وسنده ضعيف.

علموا، ويُعلَم من هذا التقريرِ أنَّ الجامعَ بين الجملتين لصحَّة العطفِ في غاية القوَّة.

وزعم القطبُ أنَّ الأَوْلى العطفُ على ما بعدَ «أنْ» المصدرية، أمَّا أولاً: فلأنَّه أقرب، وأمَّا ثانياً: فلأنَّ جعل الأجلِ يدخل حينئذٍ تحتَ قدرتِه تعالى وتحتَ علمهم، بخلاف ما إذا عُطف على قوله سبحانه: «أو لم يروا..» إلخ. ولا يخفَى ما فيه على مَن استدارت كُرَةُ فِكرِه على مِحور التحقيق.

﴿فَأَبَى ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ الذين كفروا بالآيات وقالوا ما قالوا. ووضع الظاهر موضعَ ضميرِهم؛ تسجيلاً عليهم بالظُّلم وتجاوزِ الحدِّ بالمرَّة ﴿إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٩﴾﴾ أي: جحوداً.

﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ﴾ أي: خزائنَ نِعَمِه التي أفاضها على كافَّة الموجودات، فالرحمةُ مجازٌ عن النِّعم، والخزائنُ استعارةٌ تحقيقيةٌ أو تخييلية.

و«أنتم» ـ على ما ذهب إليه الحوفيُّ والزمخشريُّ[1] وأبو البقاءِ[2] وابنُ عطية[3] وغيرُهم ـ فاعلٌ لفعلٍ محذوف يفسِّره المذكور؛ لأنَّ «لو» يمتنع أن يليَها الاسم، والأصلُ: لو تملكون تملكون، فلمَّا حُذف الفعلُ انفصل الضمير، ومِثلُ ذلك قولُ حاتمٍ وقد أُسر فلطمته جارية: لو ذاتُ سِوارٍ لطمتني[4]، وقولُ المتلمِّس[5]:

ولو غيرُ أخوالي أرادوا نقيصتي جعلتُ لهم فوق العرانينِ[6] مِيسَما

وفائدةُ الحذفِ والتفسير ـ على ما قيل ـ الإيجازُ؛ فإنَّه بعد قصدِ التوكيدِ لو قيل: تملكون تملكون، لَكان إطناباً وتكراراً بحسَب الظاهر. والمبالغةُ؛ لتكرير الإسناد، أو لتكرير الشَّرط، فإنَّه يقتضي تكرُّرَ ترتُّب الجزاءِ عليه والدَّلالةَ على الاختصاص،

---

(١) في الكشاف ٢/ ٤٦٧-٤٦٨.

(٢) في الإملاء ٣/ ٥٠٠.

(٣) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٨٨.

(٤) أي: لو لطمتني حرة؛ لأن السِّوار إنما يكون للحرائر عندهم. حاشية الشهاب ٦/ ٦٣.

(٥) في الأصل و(م): الملتمس، والبيت في الأصمعيات ص٢٤٥، والكامل ١/ ٣٦٣، والخزانة ١٠/ ٥٩.

(٦) جمع العِرنين: وهو الأنف كله، وقيل: رأس الأنف. اللسان (عرن).

وذلك بناءً على أنَّ «أنتم» بعينه ضميرُ «تملكون» المؤخَّر، فهو في المعنى فاعلٌ مقدَّم، وتقديمُ الفاعلِ المعنويِّ يفيد الاختصاصَ إذا ناسب المقام، فيفيد الكلامُ حينئذٍ ترتُّبَ الإمساك. وسيأتي قريباً إن شاءَ اللهُ تعالى المرادُ منه على تفرُّدهم بملك الخزائن، ويُعلَم منه ترتُّبُه على ملكها بالاشتراك بالطَّريق الأَوْلى.

وإلى تخريج مثلِ هذا التركيبِ على هذا الطَّرز ذهب البصريُّون، بَيدَ أنَّ أبا الحسن بنَ الضائع وغيرَه صرَّحوا بأنَّهم يمنعون إيلاءَ «لو» فعلاً مضمراً في الفصيح، ويُجيزونه في الضَّرورة وفي نادرِ كلام، ولعل شِعرَ المتلمِّس وَمَثَلَ حاتِمِ عندهم من ذلك، والحقُّ خلافُ ذلك.

وقال أبو الحسن عليُّ بن فضَّال[1] المجاشعي: إنَّ التقدير: لو كنتم أنتم تملكون. وظاهرُه أنَّ أنتم عنده توكيدٌ للضمير المحذوفِ مع الفعل، وليس بشيء.

وقال أبو الحسن بنُ الضائع: إنَّ الأصل: لو كنتم تملكون، فحُذفت كان وحدَها وانفصل الضمير، فهو عنده اسمٌ لكان محذوفةً، وجملةُ «تملكون» خبرُها. وعلى هذا تخرَّج نظائرُه.

قال أبو حيَّان[2] بعد نقل ما تقدَّم: وهذا التخريجُ أَحسن؛ لأنَّ حذفَ «كان» بعد «لو» معهودٌ في لسان العرب.

ولا يخفَى أنَّ الكلامَ على ما سمعتَ أوَّلاً أَفيد، وإن كان الظاهرُ أنَّ الإمساكَ على هذا يكون على استمرار الملك.

والمرادُ من الإمساك البخل؛ وذلك لأنَّ البخلَ إمساكٌ خاصّ، فلمَّا حُذف المفعولُ ووجِّه إلى نفس الفعلِ بمعنى: لَفعلتم الإمساك، جُعل كنايةً عن أَبلغ أنواعِه وأقبحِها. وإلى كونه كنايةً عمَّا ذُكر ذهب صاحبُ «الفرائد» وغيرُه.

وجوِّز أن يكونَ مضمَّناً معنى البخل. وتعقِّب بأنَّه ليس بشيءٍ لفظاً ومعنًى.

وعلى ما ذكرنا يتخرَّج قولُهم للبخيل: ممسك.

---

(١) في الأصل و(م): فضالة، والمثبت من البحر ٦/ ٨٤، وهو الصواب، وقد سلفت ترجمته ١٣/ ٣٨١.

(٢) في البحر ٦/ ٨٤.

﴿خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِۚ﴾ أي: مخافةَ الفقر، كما أخرجه ابنُ جَرير وابنُ المنذرِ عن ابنِ عباس[١]، ورُوي نحوُه عن قتادةَ. وإليه ذهب الراغبُ[٢]، قال: يقال: أنفقَ فلان، إذا افتقر. وأبو عبيدةَ قال: أنفق وأملق وأعدم وأصرم بمعنًى واحد.

وقال بعضُهم: الإنفاقُ بمعناه المعروف، وهو صرفُ المال، وفي الكلام مقدَّر، أي: خشيةَ عاقبةِ الإنفاق. وجوِّز أن يكونَ مجازاً عن لازمه، وهو النَّفاد.

ونصب «خشية» على أنَّه مفعولٌ له. وجَعْلُه مصدراً في موضع الحال ـ كما جوَّزه أبو البقاءِ[٣] ـ خلافُ الظاهر.

وقد بلغت هذه الآيةُ من الوصف بالشُّحِّ الغايةَ القصوَى التي لا يبلغها الوهم، حيث أفادت أنَّهم لو ملكوا خزائنَ رحمةِ اللهِ تعالى التي لا تتناهَى وانفردوا بملكها من غيرِ مزاحم، أمسكوها من غير مقتضٍ إلَّا خشيةَ الفقر، وإن شئتَ فوازن بقول الشاعر:

ولَوَ انَّ دارك أَنبتت لك أرضُها ... إبَراً يضيق بها فِناءُ المنزِلِ
وأتاك يوسفُ يستعيرك إبرةً ... ليَخِيطَ قَدَّ قميصِه لم تفعلِ[٤]

مع أنَّ فيه من المبالغات ما يزيد على العشرة، ترى التفاوتَ الذي لا يُحصَر.

وجعل غيرُ واحدٍ الخطابَ فيها عامّاً، فيقتضي أن يكونَ كلُّ واحدٍ من الناس بخيلاً، كما هو ظاهرُ ما بعد، مع أنَّه قد أثبت لبعضهم الإيثارَ مع الحاجة.

وأُجيب بأنَّ ذلك بالنِّسبة إلى الجَواد الحقيقيِّ والفيَّاض المطلق عزَّ مجدُه؛ فإنَّ الإنسانَ إمَّا ممسكٌ أو منفق، والإنفاقُ لا يكون إلَّا لغرضٍ للعاقل، كعِوَض ماليّ، أو معنوي، كثناءٍ جميل، أو خدمةٍ واستمتاع كما في النفقة على الأهل، أو نحوِ ذلك، وما كان لعِوَض كان مبادلةً لا مباذلة، أو هو بالنظر إلى الأغلب وتنزيلِ غيرِه منزلةَ العدم، كما قيل:

---

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٩٨، وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٢٠٤.
(٢) في المفردات (نفق).
(٣) في الإملاء ٣/ ٥٠٠.
(٤) نسبهما صاحب العقد الفريد ٦/ ١٨١ لمحمد بن مسلمة، وصاحبُ الوافي بالوفيات ١٤/ ١٩١-١٩٢ لزرزر الرفاء، وصاحب معاهد التنصيص ٣/ ٢١-٢٢ لابن الرومي.

عَدِّنا في زمانِنا عن حديثِ المكارمِ
من كفى الناسَ شرَّه فهو في جُودِ حاتمِ[(١)]

وهذا الجوابُ عندي أَوْلى من الأوَّل، وعلى ذلك يُحمَل قولُه تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا ۝١٠٠﴾ مبالغاً في البخل.

وجاء القَتْر بمعنى تقليلِ النفقة، وهو بإزاء الإسراف وكلاهما مذموم، ويقال: قترت الشيءَ وأقترته وقتَّرته، أي: قلَّلته، وفلان مُقتِر: فقير. وأصل ذلك ـ كما قال الراغبُ[(٢)] ـ من القُتار والقَتَر، وهو الدخانُ الساطعُ من الشِّواء والعُود ونحوِهما، فكأن المقتِر والمقتِّر هو الذي يتناول من الشيءِ قُتارَه.

وقيل: الخطابُ لأهل مكةَ الذين اقترحوا ما اقترحوا من الينبوعِ والأنهارِ وغيرِها، والمرادُ من الإنسان كما في القول الأوَّل الجِنس، ولاشكَّ في أنَّ جنسَ الإنسان مجبولٌ على البخل؛ لأنَّ مبنَى أمرِه الحاجة. وقيل: الإنسان المعهود، وعليه الإمام[(٣)].

ووجهُ ارتباطِ الآيةِ بما قبلَها ـ على تخصيص الخطاب ـ أنَّ أهل مكةَ طلبوا ما طلبوا من اليَنبوع والأنهارِ لتكثرَ أقواتُهم وتتَّسعَ عليهم، فبيَّن سبحانه أنَّهم لو ملكوا خزائنَ رحمةِ الله تعالى لَبخلوا وشحُّوا، ولَمَا قَدِموا على إيصال النفعِ لأحد، والمرادُ التشنيعُ عليهم بأنَّهم في غاية الشُّحِّ ويقترحون ما يقترحون، أو المرادُ أنَّ صفتَهم هذه، فلا فائدةَ في إسعافهم بما طلبوا. كذا قال العسكريُّ وغيرُه، فالآيةُ عندهم مرتبطةٌ بقوله تعالى: (وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا) ويكفي على العموم اندراجُ أهلِ مكةَ فيه.

وقال أبو حيَّان[(٤)]: المناسبُ في وجه الارتباطِ أن يقال: إنَّه عليه الصلاة

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٦٤. والبيتان لأبي الحسن محمد بن لنكك البصري، كما في زهر الآداب ١/ ٤٣. وفيه: عدِّيا، بدل: عدنا.

(٢) في المفردات (قتر).

(٣) في التفسير الكبير ٢١/ ٦٣، وقال: وهم الذين قالوا: «لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً».

(٤) في البحر المحيط ٦/ ٨٣-٨٤.

والسلام قد منحه اللهُ تعالى ما لم يمنحْه لأحدٍ من النبوَّة والرِّسالة إلى الإنس والجنّ، فهو ﷺ أحرصُ الناسِ على إيصال الخيرِ إليهم وإنقاذهم من الضَّلال، يثابر على ذلك ويخاطرُ بنفسه في دعائهم إلى الله تعالى، ويَعرض ذلك على القبائل وأحياءِ العرب، سمحاً بذلك لا يطلب منهم أجراً، وهؤلاء أقرباؤه لا يكاد يُجيب منهم أحدٌ إلَّا الواحدُ بعدَ الواحد، قد لجُّوا في عِناده وبغضائه، فلا يصل منهم إليه إلَّا الأذى، فنبَّه تعالى شأنُه بهذه الآيةِ على سماحته عليه الصلاة والسلام وبذلِ ما آتاه الله تعالى، وعلى امتناع هؤلاء أن يصلَ منهم شيءٌ من الخير إليه ﷺ، فهي قد جاءت مبيِّنة تباينَ ما بينَه عليه الصلاة والسلام وبينَهم مِن حرصه على نفعهم، وعدم إيصال شيءٍ من الخير منهم إليه. اهـ.

فالارتباطُ بين الآيةِ وبين مجموعِ الآياتِ السابقة من حيث إنَّها تُشعر بحرصه ﷺ على هدايتهم، ولَعَمري إنَّ هذا ممَّا يأباه الذوقُ السليم والذهنُ المستقيم.

ويحتمل أن يكونَ وجهُ الارتباطِ اشتمالَها على ذمِّهم بالشحِّ المفرِط، كما أنَّ ما قبلها مشتملٌ على ذمِّهم بالكفر كذلك، وهما صفتان سيِّئتان، ضررُ إحداهما قاصرٌ وضررُ الأخرى متعدٍّ، فتأمَّل فلمسلك الذهنِ اتِّساع، واللهُ تعالى أعلمُ بمراده.

ولمَّا حكى سبحانه عن قريشٍ ما حكى من التعنُّت والعنادِ مع رسولِهِ ﷺ، سلَّاه تعالى جَدُّه بما جرى لموسى عليه السلام مع فرعونَ وما صنع سبحانه بفرعونَ وقومِه، فقال عزَّ قائلاً: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾ ظاهرُ السِّياق والنظائرِ يقتضيانِ كونَ المعنى: تسعَ أدلَّةٍ واضحاتِ الدَّلالة على نبوَّة موسى عليه السلام وصحَّة ما جاءَ به من عند اللهِ تعالى، ولا ينافيه أنَّه قد أُوتي من ذلك ما هو أكثرُ مما ذُكر؛ لأنَّ تخصيصَ العددِ بالذِّكر لا يدلُّ على نفي الزائد، كما حقِّق في الأصول. وإلى هذا ذهب غيرُ واحد، إلَّا أنه اختُلف في تعيين هذه التِّسع، ففي بعض التفاسير: هي ـ كما في التَّوراة ـ العصا، ثم الدم، ثم الضفادع، ثم القُمَّل، ثم موتُ البهائم، ثم بردٌ كنارٍ أُنزل مع نار مضطرمةٍ أَهلكت ما مرَّت به من نباتٍ وحَيَوان، ثم جراد، ثم ظُلمة، ثم موتٌ عمَّ كبارَ الآدميين وجميعَ الحيوانات.

وأخرج عبدُ الرزاق، وسعيدُ بن منصور، وابن جَرير، وابنُ المنذر، وابنُ أبي حاتمٍ من طرقٍ عن ابن عباسٍ ﵄: أنَّها العصا، واليدُ، والطُّوفان، والجراد،

والقمَّل، والضَّفادع، والدمُ، والسِّنين، ونقصٌ من الثمرات[١]. ورُوي ذلك عن مجاهدٍ والشعبيِّ وقتادةَ وعكرمة.

وتُعقِّب هذا بأنَّ السِّنين والنقصَ من الثمرات آيةٌ واحدة، كما رُوي عن الحسن.

ورُدَّ بأنَّه ليس بالحسن؛ إذ ظاهرُ قولِه تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ١٣٠] يقتضي المغايرة، فيحمل الأوَّلُ على الجدب في بَوَاديهم، والثاني على النُّقصان في مزارعهم، أو على نحوِ ذلك، وقد تقدَّم الكلامُ فيه، فلا ضيرَ في عدِّهما آيتين.

وأخرج ابن جَريرٍ وابنُ أبي حاتمٍ في روايةٍ أخرى عن الحَبر أنَّها: يدُه عليه السلام، ولسانُه، وعصاه، والبحر، والطُّوفان، والجراد، والقمَّل، والضَّفادع، والدم[٢].

وفي «الكشَّاف»[٣] عنه رضي الله عنه أنَّها: العصا، واليد، والجراد، والقمَّل، والضفادع، والدمُ، والحجر، والبحر، والطورُ الذي نَتَقَه اللهُ تعالى على بني إسرائيل.

وتعقَّبه في «الكشف» بقولِه فيه: إنَّ الحجرَ والطُّور ليسا من الآيات المذهوبِ بها إلى فِرعون، وقال تعالى: ﴿فِي تِسْعِ ءَايَٰتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِۦٓ﴾ [النمل: ١٢] وذَكَرَ سبحانه في هذه السُّورة: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [الآية: ١٠٢] والإشارةُ إلى الآيات، ثم قال: والجواب: جاز أن يكونَ التسعُ البيناتُ بعضاً منها غيرَ البعضِ من تلك التِّسع، وليس في هذه الآيةِ أن الكلَّ لفرعونَ وقومِه، وأما الإشارةُ فإلى البعض بالضَّرورة؛ لأنَّ الكلَّ إنما حصلت على التدريج، وفلقُ البحرِ لم يكن في معرض التحدِّي، بل عندما حقَّ الهلاك. اهـ.

---

(١) تفسير عبد الرزاق ٢/ ٣٩٠-٣٩١، وتفسير الطبري ١٥/ ١٠١-١٠٢، والكلام من الدر المنثور ٤/ ٢٠٤.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٩٩ والكلام من الدر المنثور ٤/ ٢٠٤.

(٣) ٢/ ٤٦٨.

ولا يخلو عن ارتكاب خلافِ الظاهر، وما رُوي عن ابن عباسٍ أوّلاً لائحُ الوجه ما فيه إشكال، ونَسَبَه في «الكشّاف»[1] إلى الحسن، وهو خلافُ ما وجدناه في الكتب التي يعوَّل عليها في أمثالِ ذلك.

ورُوي أنَّ عمرَ بن عبدِ العزيز عليه الرحمةُ سأل محمدَ بن كعبٍ عن هذه الآيات، فعدَّ ما عدَّ وذَكَرَ فيه الطَّمس، فقال عمر: كيف يكونُ الفقيهُ إلَّا هكذا، ثم قال: يا غلام، أَخرج ذلك الجِراب، فأَخرجه فنفضه، فإذا بيضٌ مكسورٌ بنصفين، وجوزٌ مكسور، وفومٌ وحِمَّص وعدس، كلُّها حجارة.

هذا وظاهرُ بعضِ الأخبار يقتضي خلافَ ذلك. فقد أَخرج أحمد، والبيهقيّ، والطبرانيّ، والنَّسائي، وابنُ ماجه، والترمذيُّ وقال: حسنٌ صحيح، والحاكمُ وقال: صحيحٌ لا نعرف له علَّة، وخلقٌ آخَرون، عن صفوانَ بنِ عَسَّال: أنَّ يهوديين قال أحدُهما لصاحبه: إنطلق بنا إلى هذا النبيِّ نسأله، فأَتَياه ﷺ فسألاه عن قول اللهِ تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍ بَيِّنَٰتٍ﴾ فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تُشركوا بالله شيئاً، ولا تَزنوا، ولا تقتلوا النفسَ التي حرَّم اللهُ تعالى إلَّا بالحقّ، ولا تَسرقوا، ولا تَسحَروا، ولا تأكلوا الرِّبا، ولا تمشوا ببريءٍ إلى سلطانٍ ليقتلَه، ولا تقذفوا محصَنة، ولا تفرُّوا من الزَّحف ـ وفي رواية: أو قال: «لا تفرُّوا من الزَّحف» شكَّ شعبة ـ وعليكم يا يهودُ خاصَّةً أن لا تعتدوا في السَّبت» فقبَّلا يديه ورِجليه وقالا: نشهد أنَّك نبيّ. . الخبر[2].

ومن هنا قيل: المرادُ بالآيات الأحكام، وقال الشِّهاب الخَفاجيّ[3]: إنه التفسيرُ الصحيح، ووجهُ إطلاقها عليها بأنَّها علاماتٌ على السَّعادة لمن امتثلها والشَّقاوةِ لغيره.

وقيل: أُطلقت عليها لأنَّها نزلت في ضمن آياتٍ بمعنى عباراتٍ دالَّة على

---

(١) مسند أحمد (١٨٠٩٦)، وسنن البيهقي ٨/ ١٦٦، والمعجم الكبير (٧٣٩٦)، وسنن النسائي ٧/ ١١١، وسنن ابن ماجه (٣٧٠٥) مختصراً جدّاً، وجامع الترمذي (٢٧٣٣)، والمستدرك ١/ ٩ وروايةُ شَكِّ شعبة أخرجها أحمد (١٨٠٩٢)، والترمذي (٣١٤٤).

(٢) انظر التخريج السالف.

(٣) في حاشيته ٦/ ٦٥.

المعاني نحو آياتِ الكتاب، فيكون من قبيل إطلاق الدالّ وإرادةِ المدلول.

وقيل: لا ضيرَ أن يرادَ على ذلك بالآيات العباراتُ الإلهيةُ الدالَّة على تلك الأحكامِ من حيث إنها دالَّة عليها.

وفيه ـ وكذا في سابقه ـ القولُ بإطلاق الآياتِ على ما أُنزل على غير نبيِّنا ﷺ من العبارات الإلهيةِ كإطلاقها على ما أُنزل عليه عليه الصلاة والسلام منها.

واستُشكل بأنَّ الآياتِ في الرِّواية التي لا شكَّ فيها عشرة، وما في الآية المسؤولِ عنها تِسع.

وأُجيب بأنَّ الأخيرَ فيها، أعني: لا تعتدوا في السَّبت، ليس من الآيات؛ لأنَّ المرادَ بها أحكامٌ عامَّة ثابتةٌ في الشرائع كلِّها، وهو ليس كذلك؛ ولذا غيِّر الأسلوبُ فيه، فهو تذييلٌ للكلام وتتميمٌ له بالزِّيادة على ما سألوه ﷺ.

وفي «الكشف» أنَّه من الأُسلوب الحكيم؛ لأنَّه عليه الصلاة والسلام لمَّا ذكر التسعَ العامةَ في كلِّ شريعة، ذكر خاصًّا بهم؛ ليدلَّ على إحاطة علمِه ﷺ بالكلّ. وهو حسن، وليس الأسلوبُ الحكيمُ فيه بالمعنى المشهور، فإطلاقُ القولِ بأنَّه ليس من الأسلوبِ الحكيم ـ كما فعل الخَفاجي(١) ـ ليس في محلِّه.

وقال بعضُ الأجلَّة: إنَّ هذه الأشياءَ لا تعلُّق لها بفرعون، وإنَّما أُوتيها بنو إسرائيل، ولعل جوابَه ﷺ بما ذكر؛ لِمَا أنه المهمُّ للسائل، وقَبولَه؛ لمَا أنَّه كان في التوراة مسطوراً، وقد عُلِم أنه ما عَلِمه رسولُ الله ﷺ إلَّا من جهة الوحي. اهـ.

وتعقِّب بأنَّا لا نسلِّم أنه يجب في الآيات المذكورةِ في الآية أن تكونَ ممَّا له تعلُّق بفرعون، وما بعدُ ليس نصًّا في ذلك، نعم هو كالظَّاهر فيه، لكن كثيراً ما تُترك الظواهرُ للأخبار الصحيحة، سلَّمنا أنَّه يجب أن يكونَ لها تعلُّق، لكن لا نسلِّم أنَّ تلك الأحكامَ لا تعلُّق لها؛ لجواز أن يكونَ كلُّها أو بعضُها مما خوطب به فرعونُ وبنو إسرائيلَ جميعاً، لابدَّ لنفي ذلك من دليل، وكأنَّ حاصلَ ما أَراد من قوله: لعل جوابه ﷺ إلخ، أنَّ ذلك الجوابَ من الأُسلوب الحكيم، بأن يكونَ موسى عليه

---

(١) في حاشيته ٦/ ٦٥.

السلام قد أُوتي تسعَ آياتٍ بيِّنات بمعنى المعجزاتِ الواضحات، وهي المرادةُ في الآية، وأُوتي تسعاً أخرى بمعنى الأحكام، وهي غيرُ مرادة، إلَّا أن الجوابَ وقع عنها لِمَا ذكر. وهو كما ترى، فتأمَّل.

فمؤيِّدات كلٍّ من التفسيرين، أعني تفسيرَ الآياتِ بالأدلَّة والمعجزاتِ وتفسيرَها بالأحكام، متعارضة، وأقوى ما يؤيِّد الثاني الخبرُ.

﴿فَسْئَلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ وقرأ جمعٌ: «فَسَلْ»[1]. والظاهر أنَّه خطابٌ لنبيِّنا ﷺ، والسؤالُ بمعناه المشهور. إلَّا أن الجمهورَ على أنه خطابٌ لموسى عليه السلام، والسؤالُ إمَّا بمعنى الطلب، أو بمعناه المشهور؛ لقراءة رسولِ الله ﷺ، وأخرجها أحمدُ في «الزُّهد» وابنُ المنذر، وابن جَرير، وغيرُهم عن ابن عباس: «فَسَالَ» على صيغة الماضي بغيرِ همز[2]، كقال، وهي لغةُ قريش، فإنَّهم يُبدِلون الهمزةَ المتحرِّكة؛ وذلك لأنَّ هذه القراءةَ دلَّت على أنَّ السائلَ موسى عليه السلام، وأنَّه مستعقَبٌ عن الإيتاء، فلا يجوز أن يكونَ «فاسأل» خطاباً للنبيِّ ﷺ؛ لئلَّا تتخالفَ القراءتان، ولا بدَّ إذ ذاك من إضمارٍ؛ لئلَّا يختلفا خبراً وطلباً، أي: فقلنا له: اطلبهم من فرعونَ وقل له: أرسِل معي بني إسرائيل، أو: اطلب منهم أن يعاضدوك وتكونَ قلوبُهم وأيديهم معك، أو: سَلْهم عن إيمانهم وعن حال دينِهم، واستفهِم منهم هل هم ثابتونَ عليه أو اتَّبعوا فرعون؟

ويتعلَّق بالقول المضمرِ قولُه تعالى: ﴿إِذْ جَآءَهُمْ﴾ وهو متعلِّق بـ «سَالَ» على قراءته ﷺ، والدليلُ على ذلك المضمرِ في اللفظ قولُه تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُۥ فِرْعَوْنُ﴾ لأنَّه لو كان «فاسأل» خطاباً لنبيِّنا عليه الصلاة والسلام، لانفكَّ النظم، وأيضاً لا يظهر استعقابُه، ولا تسبُّبه عن إيتاء موسى عليه السلام، نَعَم جعل الذاهبون إلى الأوَّل «فاسأل» اعتراضاً من باب: زيدٌ فاعلمْ فقيه، والفاءُ تكون للاعتراض كالواو، وعلى ذلك قولُه:

واعلم فعِلمُ المرءِ ينفعه أنْ سوف يأتي كلُّ ما قُدِرا[3]

---

(١) هي قراءة ابن كثير والكسائي وخلف كما في النشر ١/ ٤١٤.

(٢) ينظر تفسيرالطبري ١٥/ ١٠٥، والدر المنثور ٤/ ٢٠٥، والكشاف ٢/ ٤٦٨، والبحر ٦/ ٨٥.

(٣) البيت في معاهد التنصيص ١/ ٣٧٧، وسلف ١/ ٤٢٨.

وهذا الوجهُ مستغنٍ عن الإضمار، و«إذ جاءهم» متعلِّق عليه بـ «آتينا» ظرفاً، ولا يصحُّ تعلُّقه بـ: اسأل؛ إذ ليس سؤالُه ﷺ في وقت مجيءِ موسى عليه السلام. قال في «الكشف»: والمعنى: فاسأل يا محمدُ مؤمني أهل الكتابِ عن ذلك، إمَّا لأنَّ تظاهرَ الأدلَّة أقوى، وإمَّا من باب التهييجِ والإلهاب، وإمَّا للدَّلالة على أنه أمرٌ محقَّق عندهم ثابتٌ في كتابهم، وليس المقصودُ حقيقةَ السؤال، بل كونَهم ـ أعني المسؤولين ـ من أهل عِلمِه؛ ولهذا يؤمر مثلُك بسؤالهم. وهذا هو الوجهُ الذي يَجمل به موقعُ الاعتراض.

وجوَّز أن يكونَ منصوباً باذكر مضمَراً على أنَّه مفعولٌ به، وجاز على هذا ألَّا يجعلَ «فاسأل» اعتراضاً، ويُجعلَ اذكر بدلاً عن اسأل؛ لمَا سمعتَ من أنَّ السؤالَ ليس على حقيقته.

وكذا جوَّز أن يكونَ منصوباً كذلك بيُخبروك مضمراً وَقَعَ جوابَ الأمر، أي: سَلْهم يُخبروك إذ جاءهم. ولا يجوز على هذا الاعتراضُ، نعم يجوز الاعتراضُ على هذا بأنَّ أخبر يتعدَّى بالباء أو عن، لا بنفسه، فيجب أن يقدَّر بدلَ الإخبار الذِّكرُ ونحوُه مما يتعدَّى بنفسه. وأمَّا جعلُه ظرفاً له غيرُ صحيح؛ إذ الإخبارُ غير واقعٍ في وقت المجيء.

واعتُرض أيضاً بأنَّ السؤالَ عن الآيات، والجوابُ بالإخبار عن وقت المجيءِ أو ذِكرِه لا يلائمه. ويمكن الجوابُ بأنَّ المرادَ: يُخبروك بذلك الواقعِ وقتَ مجيئه لهم، أو يذكروا ذلك لك. وهو كما ترى.

وبعضُهم جوَّز تعلقَه بيخبروك على أنَّ «إذ» للتعليل، وعلى هذا يجوز تعلُّقُه باذكر.

والمعنى على سائر احتمالاتِ كون الخطابِ لنبيِّنا عليه الصلاة والسلام: إذ جاء آباءهم؛ إذ بنو إسرائيلَ حينئذٍ هم الموجودون في زمانه ﷺ، وموسى عليه السلام ما جاءهم، فالكلامُ إمَّا على حذفِ مضاف، أو على ارتكاب نوعٍ من الاستخدام[1]. والاحتمالاتُ على تقدير جعل الخطابِ لمن يسمع هي الاحتمالاتُ التي سمعتَ على تقدير جَعلِه لسيِّد السامعين عليه الصلاة والسلام.

---

(١) هو أن يؤتى بلفظ له معنيان فأكثر مراداً أحد معانيه، ثم يؤتى بضمير مراداً به المعنى الآخر. الإتقان ٢/٩٠١.

والفاءُ في «فقال» على سائر الاحتمالاتِ والأوجُهِ فصيحة، والمعنى: إذ جاءهم فذهب إلى فرعونَ وادَّعى النبوَّة وأَظهر المعجزةَ وكيتَ وكيت، فقال: ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسۡحُورٗا ﴿١٠١﴾﴾ سُحرتَ فاختلَّ عقلُك؛ ولذلك اختلَّ كلامُك وادَّعيت ما ادَّعيت، وهو كقوله: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِيٓ أُرۡسِلَ إِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٞ﴾ [الشعراء: ٢٧].

وقال الفرَّاء والطبريّ: مسحوراً بمعنى ساحراً[١] على النَّسب، أو حقيقة، وهو يناسب قلبَ العصا ونحوَه على تفسير الآياتِ بالمعجزات.

﴿قَالَ﴾ موسى عليه السلام ردًّا لقوله المذكور: ﴿لَقَدۡ عَلِمۡتَ﴾ يا فرعونُ ﴿مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ أي: الآياتِ التِّسع، أو بعضَها. والإشارةُ إلى ذلك بما ذُكر على حدِّ قولِه على إحدى الرِّوايتين:

والعيشَ بعد أولئك الأيامِ

وقد مرّ[٢].

﴿إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ أي: خالقُهما ومدبِّرهما.

وحاصل الردِّ أنَّ علمَك بأنَّ هاتيكَ الآياتِ من الله تعالى - إذ لا يَقدِر عليها سواه تعالى - يقتضي أنِّي لست بمسحورٍ ولا ساحر، وأنَّ كلامي غيرُ مختلّ، لكن حبَّ الرِّياسة حملك على العِناد.

وفي التعرُّض لعُنوان الرُّبوبية إيماءٌ إلى أنَّ إنزالَها من آثار ذلك، وفي «البحر»[٣]: ما أحسنَ إسنادَ إنزالِها إلى ربِّ السماواتِ والأرض؛ إذ هو عليه السلام لمَّا سأله فرعونُ في أوَّل محاورتِه فقال له: وما ربُّ العالمين؟ قال: ربُّ السماواتِ والأرض، تنبيهاً على نقصه وأنَّه لا تصرُّفَ له في الوجود، فدعواه الربوبيةَ دعوَى مستحيل، فبكَّته وأَعلمه أنَّه يعلم آياتِ الله تعالى ومَن أنزلها، ولكنَّه مكابرٌ معاند، كقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗا﴾ [النمل: ١٤] وخاطَبَه بذلك على سبيل التوبيخ، أي: أنت بحالِ مَن يعلم هذه، أو هي من

---

(١) تفسير الطبري ١٥/١٠٦، والبحر ٦/٨٦.
(٢) ١٤/٥١٠.
(٣) ٦/٨٦.

الوضوحِ بحيث تعلمها، وليس خطابُه على جهة إخباره عن عِلمه أو العلمِ بعلمه ليكونَ إفادةَ لازمِ الخبر، كقولكَ لمن حفظَ التوراة: حفظتَ التوراة.

وقرأ عليٌّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه، وزيدُ بن عليٍّ ﵄، والكِسائي: «لقد عَلِمتُ» بضمِّ التاء[1]، فيكون موسى عليه السلام قد أخبر عن نفسه أنَّه ليس بمسحورٍ كما زعم عدوُّ اللهِ تعالى وعدوُّه، بل هو يعلم أنْ ما أنزل تلك الآياتِ إلَّا خالقُ السماواتِ والأرض ومدبِّرُها.

ورُوي عن الأمير كرَّم اللهُ تعالى وجهَه أنه قال: واللهِ ما علم عدوُّ اللهِ تعالى، ولكن موسى عليه السلام هو الذي علم.

وتعقَّبه أبو حيانَ[2] بأنَّه لا يصحّ؛ لأنه رواه كلثومٌ المرادي، وهو مجهول، وكيف يقول ذلك بابُ مدينةِ العلم كرَّم اللهُ تعالى وجهَه، ووجهُ نسبةِ العلم إليه ظاهر.

وقد ذكر الجلال السيوطيُّ في «الدُّر المنثور»[3] أنَّ سعيدَ بن منصورٍ وابنَ المنذر وابنَ أبي حاتمٍ أخرجوا عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهَه أنَّه كان يقرأ بالضمِّ ويقول ذلك، ولم يتعقَّبه بشيء، ولعل هذا المجهولَ الذي ذكره أبو حيَّان في أسانيدهم، واللهُ تعالى أعلم.

وجملةُ «ما أنزل» إلخ معلَّق عنها سادَّة مسدَّ [مفعولي][4] «علمت».

وقولُه تعالى: ﴿بَصَآئِرَ﴾ حالٌ من «هؤلاء»، والعاملُ فيه «أنزل» المذكورُ، عند الحوفيِّ وأبي البقاءِ[5] وابنِ عطية[6]، وما قبلَ «إلَّا» يعمل فيما بعدها إذا كان مستثنًى منه أو تابعاً له، وقد نصَّ الأخفشُ والكسائيُّ على جواز: ما ضَرَبَ هنداً إلَّا زيدٌ ضاحكةً، ومذهب الجمهورِ عدمُ الجواز، فإنْ ورد ما ظاهرُه ذلك أوِّل عندهم

---

(١) البحر ٦/ ٨٦، وقراءة الكسائي في التيسير ص١٤١، والنشر ٢/ ٣٠٩.

(٢) في البحر ٦/ ٨٦.

(٣) ٤/ ٢٠٥.

(٤) زيادة يقتضيها السياق، وانظر حاشية الشهاب ٦/ ٦٦.

(٥) الإملاء ٣/ ٥٠١.

(٦) المحرر الوجيز ٣/ ٤٨٩.

على إضمار فعلٍ يدلُّ عليه ما قبلُ، والتقديرُ هنا: أنزلها بصائر، أي: بيناتٍ مكشوفاتٍ تبصِّرك صدقي، على أنَّه جمعُ بصيرةٍ بمعنى مبصَرة، أي: بيِّنة، وتطلق البصائرُ على الحُجَج بجعلها كأنَّها بصائرُ العقول، أي: ما أنزلها إلَّا حُججاً وأدلَّةً على صدقي، وتكون بمعنى العِبرة كما ذكره الراغب[١].

هذا ولا يخفَى عليك أنَّه إذا كان المرادُ من الآياتِ التسعِ ما اقتضاه خبرُ صفوانَ السابق، يجوز أن تكونَ «هؤلاء» إشارةً إلى ما أظهره عليه السلام من المعجزات، ويُعتبر إظهارُ ذلك فيما يُفصح عنه الفاءُ الفصيحة، وإن أبيتَ إلَّا جعلَها إشارةً إلى الآيات المذكورةِ بذلك المعنى لتحقُّق جميعِها من أوَّل الأمرِ وثبوتِها وقتَ المحاورةِ وشدَّةِ ملاءمة الإنزالِ لها، احتجتَ إلى ارتكاب نوعِ تكلُّفٍ فيما لا يخفَى عليك.

﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَـٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ أي: هالكاً، كما رُوي عن الحسن ومجاهد، على أنَّه من ثَبَرَ اللازم بمعنى هلك، ومفعولٌ فيه[٢] للنَّسب، بناءً على أنه يأتي له من اللازم والمتعدِّي، وفَسَّره بعضُهم بمهلَكاً، وهو ظاهر.

وعن الفرَّاء[٣] أنَّه قال: أي: مصروفاً عن الخير مطبوعاً على الشرّ، من قولهم: ما ثبرك عن هذا، أي: ما منعك، وإليه يرجع ما أخرجه الطَّستيُّ عن ابن عباسٍ من تفسيره بـ: ملعوناً محبوساً عن الخير.

وأَخرج الشيرازيُّ في «الألقاب» وابنُ مردويه من طريق ميمونِ بن مِهرانَ عنه رضي الله عنه تفسيرَه بناقص العقل. وفي معناه تفسيرُ الضحَّاك بمسحور، قال: ردَّ موسى عليه السلام بمثل ما قال له فرعونُ مع اختلاف اللفظ.

وأَخرج ابنُ أبي الدُّنيا في «ذم الغضب» عن أنس بنِ مالكٍ أنَّه سئل عن «مثبوراً» في الآيةِ فقال: مخالفاً، ثم قال: الأنبياءُ عليهم السلام [أكرم][٤] من أن يَلعنوا أو يَسبُّوا.

---

(١) في المفردات (بصر).

(٢) يعني وزن مفعول في «مثبور».

(٣) في معاني القرآن ٢/ ١٣٢.

(٤) ما بين حاصرتين من الدر المنثور ٤/ ٢٠٥ وعنه نقل المصنف هذه الأخبار.

وأنت تعلم أنَّ هذا معنًى مجازيٌّ له، وكذا ناقصُ العقل، ولا داعيَ إلى ارتكابه، وما ذكره الإمام مالكٌ[1] فيه ما فيه، نعم قيل: إنَّ تفسيرَه بهالكاً ونحوه ممَّا فيه خشونةٌ ينافي قولَه تعالى خطاباً لموسى وهارونَ عليهما السلام: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ [طه: ٤٤] وأشار أبو حيانَ[2] إلى جوابه بأنَّ موسى عليه السلام كان أوَّلاً يتوقَّع من فرعونَ المكروه، كما قال: ﴿إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ﴾ [طه: ٤٥] فأُمر أن يقولَ له قولاً ليِّناً فلمَّا قال سبحانه له: «لا تخف» وَثِقَ بحماية اللهِ تعالى، فصال عليه صولةَ المحميِّ، وقابله من الكلامِ بما لم يكن ليقابله به قبلَ ذلك. وفيه كلامٌ ستطَّلع عليه إن شاء اللهُ تعالى في محلِّه.

وبالجملة التفسيرُ الأولُ أظهرُ التفاسير، ولا ضيرَ فيه، لاسيَّما مع تعبيرِ موسى عليه السلام بالظنّ، ثم إنَّه عليه السلام قد قارع ظنَّه بظنِّه، وشتَّانَ ما بين الظنَّين، فإنَّ ظنَّ فرعونَ إفكٌ مبين، وظنَّ موسى عليه السلام يحوم حولَ اليقين.

وقرأ أُبيٌّ: «وإنْ إخالُكَ يا فِرعونُ لمَثبوراً» على «إنْ» المخفَّفةِ واللامِ الفارقة[3]، وإخال بمعنى أظنّ، بكسر الهمزةِ في الفصيح، وقد تُفتَح في لغة، كما في «القاموس»[4].

﴿فَأَرَادَ﴾ فرعون ﴿أَن يَسْتَفِزَّهُم﴾ أي: موسى وقومَه، وأصلُ الاستفزازِ الإزعاجُ، وكنى به عن إخراجهم ﴿مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ أي: أرضِ مصرَ التي هم فيها، أو من جميعِ الأرض، ويلزم إخراجُهم من ذلك قتلَهم واستئصالَهم، وهو المراد.

﴿فَأَغْرَقْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ جَمِيعًا ١٠٣﴾ أي: فعكسنا عليه مكرَه حيث أراد ذلك لهم دونَه، فكان له دونَهم، فاستُفزَّ بالإغراق هو وقومُه، وهذا التعكيسُ أظهرُ من الشمس على الثاني، وظاهرٌ على الأوَّل؛ لأنَّه أراد إِخراجَهم من مصر، فأُخرج هو أشدَّ الإخراج بالإهلاك، والزيادةُ لا تضرُّ في التعكيس، بل تؤيِّده.

---

(١) كذا في الأصل و(م)، ولعل المصنف رحمه الله أراد ما روي عن أنس بن مالك ﷺ.

(٢) في البحر ٦/ ٨٦.

(٣) البحر ٦/ ٨٦.

(٤) مادة (خيل) وعبارته: وتفتح في لُغَيَّة.

﴿وَقُلْنَا﴾ على لسان موسى عليه السلام ﴿مِنۢ بَعۡدِهِۦ﴾ أي: من بعد فِرعون، على معنى: من بعد إغراقِه، أو الضميرُ للإغراق المفهومِ من الفعل السابق، أي: من بعد إغراقه وإغراقِ مَن معه ﴿لِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ الذين أَرادَ فرعونُ استفزازَهم: ﴿ٱسۡكُنُواْ ٱلۡأَرۡضَ﴾ التي أراد أن يستفزَّكم منها، وهي أرض مصر. وهذا ظاهرٌ إنْ ثبت أنَّهم دخلوها بعد أنْ خرجوا منها وأَتْبعهم فرعونُ وجنودُه وأُغرقوا، وإنْ لم يثبت، فالمرادُ من بني إسرائيلَ ذريةُ أولئك الذين أراد فرعونُ استفزازَهم. واختار غيرُ واحدٍ أنَّ المرادَ من «الأرض» الأرضُ المقدَّسة، وهي أرضُ الشام.

﴿فَإِذَا جَآءَ وَعۡدُ ٱلۡأٓخِرَةِ﴾ أي: الكرَّة، أو الحياةِ، أو السَّاعة، أو الدارِ الآخرة. والمرادُ على جميع ذلك قيامُ الساعة ﴿جِئۡنَا بِكُمۡ لَفِيفٗا ١٠٤﴾ أي: مختلطين أنتم وهم، ثم نحكم بينكم ونميِّز سعداءكم من أشقيائكم.

وأصلُ اللفيفِ الجماعةُ من قبائلَ شتى، فهو اسمُ جمع كالجميع، ولا واحدَ له، أو هو مصدرٌ شاملٌ للقليل والكثير؛ لأنَّه يقال: لفَّ لفّاً ولفيفاً، والمرادُ منه ما أُشير إليه، وفسَّره ابن عباسٍ بجميعاً. وكيفما كان، فهو حالٌ من الضمير المجرورِ في «بكم» ونصَّ بعضُهم على أنَّ في «بكم» تغليبَ المخاطَبين على الغائبين، والمرادُ: بهم وبكم، وما أَلطفَه مع «لفيفاً».

﴿وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَ﴾ عَودٌ إلى شرح حالِ القرآنِ الكريم، فهو مرتبطٌ بقوله تعالى: (لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ) الآية، وهكذا طريقةُ العربِ في كلامها، تأخذ في شيءٍ وتستطرد منه إلى آخَرَ ثم إلى آخَرَ ثم إلى آخر، ثم تعود إلى ما ذكرته أوَّلاً، والحديثُ شجون، فضميرُ الغائبِ للقرآن، وأَبعَدَ مَن ذهب إلى أنَّه لموسى عليه السلام، والآيةُ مرتبطةٌ بما عندها، والإنزالُ فيها كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥] وقد حمله بعضُهم على هذا المعنى فيما قبلُ، أو للآيات التِّسع وذُكِّر على المعنى، أو للوعد المذكورِ آنفاً.

والظاهرُ أن الباءَ في الموضعين للملابسة، والجارُّ والمجرورُ في موضع الحالِ من ضمير القرآن، واحتمالُ أن يكونَ أوَّلاً حالاً من ضميره تعالى خلافُ الظاهر.

والمرادُ بالحقِّ الأوَّل ـ على ما قيل ـ الحكمةُ الإلهية المقتضيةُ لإنزاله، وبالثاني ما اشتمل عليه من العقائد والأحكام ونحوِها، أي: ما أنزلناه إلَّا ملتبساً بالحقِّ المقتضي لإنزاله، وما نزل إلَّا ملتبساً بالحقِّ الذي اشتمل عليه.

وقيل: الباءُ الأولى للسببية متعلِّقة بالفعل بعدُ، والثانيةُ للملابسة. وقيل: هما للسببيَّة، فيتعلَّقان بالفعل.

وقال أبو سليمانَ الدمشقيّ: الحقُّ الأولُ التوحيد، والثاني الوعدُ والوعيد، والأمرُ والنهي.

وقيل: الحقُّ في الموضعين: الأمرُ المحفوظُ الثابت، والمعنى: ما أنزلناه من السماءِ إلَّا محفوظاً بالرَّصد من الملائكة، وما نزل على الرَّسول إلَّا محفوظاً بهم من تخليط الشَّياطين. وحاصلُه أنَّه محفوظٌ حالَ الإنزال وحالَ النزولِ وما بعدَه، لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه.

وأَبعَدَ مَن جوَّز كونَ المرادِ بالحقِّ الثاني النبيَّ ﷺ، ومعنى نزولِه به نزولُه عليه وحلولُه عنده، من قولهم: نزل بفلانٍ ضيف.

وعلى سائر الأوجُهِ لا تَخفَى فائدةُ ذكرِ الجملة الثانيةِ بعد الأولى، وما يتوهَّم من التَّكرار مندفع. ونحا الطبريُّ إلى أنَّ الجملةَ الثانية توكيدٌ للأُولى من حيث المعنى؛ لأنَّه يقال: أنزلتُه فنزل، وأَنزلته فلم ينزل، إذا عرض له مانعٌ من النزول، فجاءت الجملةُ الثانيةُ مزيلةً لهذا الاحتمال.

وتحاشَى بعضُهم من إطلاق التوكيد؛ لما بين الإنزال والنزولِ من المغايرة، وادَّعى أنَّه لو كانت الثانيةُ توكيداً للأولى لَما جاز العطف؛ لكمال الاتِّصال.

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرٗا﴾ للمطيع بالثَّواب ﴿وَنَذِيرٗا ١٠٥﴾ للعاصي من العقاب، فلا عليك إلَّا التبشيرُ والإنذار، لا هدايةُ الكفرةِ المقترحين وإكراهُهم على الدِّين. ولعل الجملةَ لتحقيق حقِّية بعثتِه ﷺ إثرَ تحقيقِ حقِّية القرآن، ونصبُ ما بعدَ «إلا» على الحال.

﴿وَقُرۡءَانٗا﴾ نصب بفعل مضمَرٍ يفسِّره قولُه تعالى: ﴿فَرَقۡنَٰهُ﴾ فهو من بابِ الاشتغال، ورجَّح النصبَ على الرفع العطفُ على الجملة الفعلية، ولو رُفع على

الابتداءِ في غير القرآنِ جاز، إلَّا أنه لا بدَّ له من ملاحظة مسوِّغ عند مَن لا يكتفي في صحَّة الابتداءِ بالنَّكرة بحصول الفائدة، وعلى هذا أَخرجه الحوفيّ[١]. وقال ابنُ عطية: هو مذهبُ سيبويه[٢].

وقال الفرَّاء[٣]: هو منصوبٌ بـ «أرسلناك»، أي: ما أرسلناك إلَّا مبشراً ونذيراً وقرآناً، كما تقول: رحمةً؛ لأنَّ القرآنَ رحمة. ولا يخفَى أنه إعرابٌ متكلَّف لا يكاد يقوله فاضل.

ومما يُقضَى منه العجب ما جوَّزه ابنُ عطيةَ[٤] من نصبه بالعطف على الكافِ في «أرسلناك»، وقال أبو البقاءِ[٥] ـ وهو دون الأوَّل وفوقَ ما عداه ـ إنه منصوبٌ بفعل مضمرٍ دلَّ عليه «آتينا» السابق، أو «أرسلناك».

وجملةُ «فرقناه» في موضع الصفةِ له، أي: آتيناك قرآناً فرقناه، أي: أنزلناه منجَّماً مفرَّقاً، أو: فرَقنا فيه بين الحقِّ والباطل، فحُذف الجارُّ وانتصب مجرورُه على أنَّه مفعولٌ به على التوسُّع كما في قوله:

ويوماً شهدناه سليماً وعامراً[٦]

ورُوي ذلك عن الحسن.

وعن ابن عباس: بيَّنَّا حلالَه وحرامَه.

وقال الفرَّاء[٧]: أَحكمناه وفصَّلناه، كما في قوله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: ٤].

وقرأ عليٌّ كرَّم الله تعالى وجهَه، وابنُ عباس، وأُبيّ، وعبدُ الله، وأبو رجاء،

---

(١) أي: على أنه منصوب بإضمار فعل يفسره الظاهر بعده. البحر ٦/ ٨٧.
(٢) المحرر الوجيز ٣/ ٤٩٠، وقوله: هو مذهب سيبويه، أي: كونه منصوباً بفعل مضمر.
(٣) في معاني القرآن ٢/ ١٣٢.
(٤) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٩٠.
(٥) في الإملاء ٣/ ٥٠٢.
(٦) سلف ١/ ٢٨٤.
(٧) في معاني القرآن ٢/ ١٣٣.

وقتادة، والشَّعبي، وحُميد، وعمر بنُ فائد، وزيد بن عليّ، وعمرو بن ذرّ، وعكرمة، والحسن بخلافٍ عنه: «فرَّقناه» بشدِّ الراء[1]، ومعناه كالمخفَّف، أي: أنزلناه مفرَّقاً منجَّماً، بيدَ أنَّ التضعيفَ للتكثير في الفعل، وهو التفريق، وقيل: فَرَقَ بالتخفيف يدلُّ على فصلٍ متقارب، وبالتشديد على فصلٍ متباعد. والأولُ أظهر.

ولمَّا كان قولُه تعالى الآتي: «على مكث» يدلُّ على كثرة نجومِه، كانت القراءتان بمعنًى. وقيل: معناه: فرقنا آياتِه بين أمرٍ ونهي، وحِكَم وأحكام، ومواعظَ وأمثال، وقصصٍ وأخبارٍ مغيَّباتٍ أتت وتأتي. والجمهورُ على الأوَّل.

وقد أَخرج ابنُ أبي حاتمٍ وابنُ الأنباريِّ وغيرُهما عن ابن عباسٍ قال: نزل القرآن جملةً واحدةً من عند اللهِ تعالى من اللوح المحفوظِ إلى السَّفرة الكرامِ الكاتبين في السماءِ الدنيا، فنجَّمته السفرةُ على جبريلَ عليه السلام عشرين ليلة، ونجَّمه جبريلُ عليه السلام على النبيِّ ﷺ عشرين سنة[2].

وفي روايةٍ أنه أُنزل ليلةَ القدرِ في رمضان، ووُضع جملةً في بيت العزَّة في السماءِ الدنيا، ثم أُنزل نجوماً في عشرين.

وفي رواية: في ثلاثٍ وعشرين سنة. وفي أخرى: في خمسٍ وعشرين.

وهذا الاختلافُ ـ على ما في «البحر»[3] ـ مبنيٌّ على الاختلاف في سِنِّه ﷺ.

وأَخرج ابن الضُّرَيْس[4] من طريق قتادةَ عن الحسن كان يقول: أَنزل اللهُ القرآنَ على نبيِّ اللهِ ﷺ في ثماني عشرةَ سنة: ثمان سنين بمكَّة، وعشرٌ بعد ما هاجر.

وتعقَّبه ابن عطية[5] بأنه قولٌ مختلٌّ لا يصحُّ عن الحسن.

واعتمد جمعٌ أنَّ بين أوَّله وآخرِه ثلاثاً وعشرين سنة، وكان ينزل به جبريلُ عليه السلام ـ على ما قيل ـ خمسَ آياتٍ خمسَ آيات، فقد أَخرج البيهقيُّ في «الشُّعب»

---

(١) القراءات الشاذة ص٧٧، والمحتسب ٢/ ٢٣، والبحر ٦/ ٨٧.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٠٥.

(٣) ٦/ ٨٧.

(٤) في فضائل القرآن (١٢٦).

(٥) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٩١.

عن عمرَ رضي الله عنه أنه قال: تعلَّموا القرآنَ خمسَ آياتٍ خمسَ آيات؛ فإنَّ جبريلَ عليه السلام كان ينزل به خمساً خمساً[1].

وأخرج ابنُ عساكر من طريق أبي نضرةَ قال: كان أبو سعيدٍ الخدريُّ يعلِّمنا القرآن خمسَ آياتٍ بالغَداة، وخمسَ آياتٍ بالعَشيّ، ويُخبر أنَّ جبريل عليه السلام نزل به خمسَ آياتٍ خمسَ آيات[2]. وكأنَّ المرادَ: في الغالب، فإنَّه قد صحَّ أنه نزل بأكثرَ من ذلك وبأقلَّ منه.

وقرأ أُبيٌّ وعبدُ الله: «فرَّقناه عليك»[3].

﴿لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ أي: تؤدة وتأنٍّ؛ فإنه أيسرُ للحفظ وأعونُ على الفهم. ورُوي ذلك عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما. وقيل: أي: تطاولٍ في المدَّة وتقضِّيها شيئاً فشيئاً. والظاهرُ تعلُّق «لِتقرأَه» بـ «فرقناه»، و«على الناسِ» بـ «تقرأه»، و«على مُكثٍ» به أيضاً، إلَّا أنَّ فيه تعلُّقَ حرفَي جرٍّ بمعنًى بمتعلَّق واحد. وأُجيب بأنَّ تعلُّق الثاني بعد اعتبار تعلُّق الأوَّل به، فيختلف المتعلَّق.

وفي «البحر»[4]: لا يبالَى بتعلُّق هذين الحرفين بما ذُكر؛ لاختلاف معناهما، لأنَّ الأولَ في موضع المفعولِ به، والثانيَ في موضع الحال، أي: متمهِّلاً مترسِّلاً. ولمَا في ذلك من القيل والقال، اختار بعضُهم تعلقَه بـ «فرقناه».

وجوَّز الخفاجيُّ[5] تعلُّقَه بمحذوف، أي: تفريقاً، أو فرقاً على مكثٍ، أو قراءةً على مكثٍ منك، كمُكثِ تنزيله.

وجَعَله أبو البقاءِ[6] في موضع الحالِ من الضمير المنصوبِ في «فرقناه»، أي: متمكِّثاً.

---

(١) الشعب (١٩٥٩) من طريق أبي العالية عن عمر، وأخرجه (١٩٥٨) عن أبي العالية قوله، وهو أصح كما ذكر البيهقي.

(٢) تاريخ ابن عساكر ٢٠/ ٣٩١، وفي إسناده: الصلت بن دينار، وهو متروك كما في التقريب.

(٣) البحر ٦/ ٨٧.

(٤) ٦/ ٨٧.

(٥) في حاشيته ٦/ ٦٨.

(٦) في الإملاء ٣/ ٥٠٢.

ومن العجيب قولُ الحوفيِّ: إنه بدلٌ من «على الناس». وقد تعقَّبه أبو حيانَ[١] بأنَّه لا يصح؛ لأنَّ «على مكث» من صفات القارئ، أو من صفاتِ المقروء، وليس من صفات الناسِ ليكونَ بدلاً منهم.

والمكثُ مثلَّث الميم، وقُرئ بالضمِّ والفتح[٢]، ولم يُقرأ بالكسر، وهو لغةٌ قليلة. وزعم ابنُ عطيةَ[٣] إجماعَ القرَّاءِ على الضمّ.

﴿وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ على حسَب الحوادثِ والمصالح، فذِكْرُ هذا بعد قولِه تعالى: «فرقناه..» إلخ مفيد؛ وذلك لأن الأوَّلَ دالٌّ على تدريج نزولِه ليسهلَ حفظُه وفهمُه من غير نظرٍ إلى مقتضٍ لذلك، وهذا أخصُّ منه؛ فإنَّه دالٌّ على تدريجه بحسَب الاقتضاء.

﴿قُلْ﴾ للذين كفروا ﴿ءَامِنُوا۟ بِهِۦٓ﴾ أي: بالقرآن ﴿أَوْ لَا تُؤْمِنُوٓا۟﴾ أي: به، على معنى أنَّ إيمانَكم به وعدمَ إيمانِكم به سواء؛ لأنَّ إيمانَكم لا يزيده كمالاً، وعدمَ إيمانكم لا يورثه نقصاً.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ﴾ أي: العلماءَ الذين قرؤوا الكتبَ السالفةَ من قبلِ تنزُّلِ القرآن، وعرفوا حقيقةَ الوحي وأماراتِ النبوَّة، وتمكَّنوا من تمييز الحقِّ والباطلِ والمحقِّ والمبطِل، أو: رأوا نعتَك ونعتَ ما أُنزل إليك ﴿إِذَا يُتْلَىٰ﴾ أي: القرآنُ ﴿عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ﴾ الخرور: السقوطُ بسرعة، والأذقان جمع ذَقَن، وهو مجتمع اللَّحيين، ويُطلق على ما ينبت عليه من الشَّعر مجازاً، وكذا يطلق على الوجه تعبيراً بالجزء عن الكلّ، قيل: وهو المراد، ورُوي عن ابن عباس.

فكأنَّه قيل: يسقطون بسرعةٍ على وجوههم ﴿سُجَّدًا ﴿١٠٧﴾﴾ تعظيماً لأمر الله تعالى، أو شكراً لإنجاز ما وعد به في تلك الكتبِ من بعثتك.

والظاهرُ أنَّ هنا خروراً وسجوداً على الحقيقة. وقيل: لا شيءَ من ذلك، وإنَّما

---

(١) في البحر ٦/ ٨٨.

(٢) القراءات الشاذة ص ٧٧، والبحر ٦/ ٨٨.

(٣) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٩١.

المقصودُ أنهم ينقادون لِمَا سمعوا، ويخضعون له كمالَ الانقيادِ والخضوع، فأُخرج الكلامُ على سبيل الاستعارةِ التمثيلية.

وفسَّر الخرورَ للأذقان بالسُّقوط على الوجوه الزمخشريُّ[١]، ثم قال: وإنَّما ذكر الذَّقَن؛ لأنَّه أولُ ما يَلقَى الساجدُ به الأرضَ من وجهه.

وقيل: فيه نظر؛ لأنَّ الأولَ هو الجبهةُ والأنف، ثم وجِّه بأنه إذا ابتدأ الخرورُ فأقربُ الأشياءِ من وجهه إلى الأرض هو الذَّقَن، وكأنه أُريد أولُ ما يقرب من اللِّقاء.

وجوِّز أن تبقَى الأذقانُ على حقيقتها، والمرادُ المبالغةُ في الخشوع، وهو تعفيرُ اللِّحَى على التُّراب، أو أنَّه ربما خرُّوا على الذَّقن كالمغشيِّ عليهم لخشية اللهِ تعالى. وقيل: لعل سجودَهم كان هكذا غيرَ ما عرفناه. وهو كما ترى.

وقال صاحبُ «الفرائد»: المرادُ المبالغةُ في التحامل على الجبهةِ والأنف، حتى كأنَّهم يُلصقون الأذقانَ بالأرض. وهو وجهٌ حسن جدّاً.

واللامُ ـ على ما نصَّ عليه الزمخشريُّ[٢] ـ للاختصاص، وذكر أنَّ المعنى: جعلوا أَذقانَهم للخُرور واختصُّوها به.

ومعنى هذا الاختصاصِ ـ على ما في «الكشف» ـ أنَّ الخرورَ لا يتعدَّى الأذقانَ إلى غيرها من الأعضاءِ المقابلة، وحقَّق ذلك بما لا مزيدَ عليه.

واعتُرض القولُ بالاختصاص بأنه مخالفٌ لما سبق من قوله: إنَّ الذَّقَن أولُ ما يلقى الساجدُ به الأرض. وأُجيب بما أُجيب.

وتعقَّبه الخفاجيُّ[٣] بأنه مبنيٌّ على أنَّ الاختصاصَ الذي تدلُّ عليه اللامُ بمعنى الحصر، وليس كذلك، وإنَّما هو بمعنى تعلُّقٍ خاصّ، ولو سُلِّم، فمعنى الاختصاصِ بالذَّقن الاختصاصُ بجهته ومحاذيه، وهي جهةُ السفل، ولا شكَّ في

---

(١) في الكشاف ٢/ ٤٧٠.

(٢) في الكشاف ٢/ ٤٧٠.

(٣) في حاشيته ٦/ ٦٩.

اختصاصه به؛ إذ هو لا يكونُ لغيره، فمعنى «يخرون للأذقان»: يقعون على الأَرض، عند التحقيق، والمرادُ تصويرُ تلك الحالة، كما في قوله:

فخرَّ صريعاً لليدين وللفمِ[1]

فتأمّل.

واختار بعضُهم كونَ اللامِ بمعنى «على».

وزعم بعضٌ عودَ ضميرَي «به» و«قبله» على النبيِّ ﷺ، ويأباه السِّباق واللَّحاق. وأَخرج ابنُ المنذرِ وابن جَرير [عن مجاهد] أنَّ ضميرَ «يتلى» لكتابهم[2]. ولا يخفى حالُه.

والظاهر أنَّ الجملةَ الاسميةَ داخلةٌ في حيِّز «قل» وهي تعليلٌ لما يُفهَم من قوله تعالى: ﴿ءَامِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوْ لَا تُؤْمِنُوٓا۟﴾ من عدم المبالاة بذلك، أي: إن لم تؤمنوا به فقد آمن به أحسنَ إيمانٍ مَن هو خيرٌ منكم. ويجوز أَلَّا تكونَ داخلةً في حيِّز «قل»، بل هي تعليلٌ له على سبيل التسليةِ لرسول اللهِ ﷺ، كأنّه قيل: تسلَّ بإيمان العلماءِ عن إيمان الجهلة، ولا تكترثْ بإيمانهم وإعراضهم[3].

وقد ذكر كلا الوجهَين «الكشَّاف»[4] قال في «الكشف»: والحاصلُ أن المقصودَ التسلِّي والازدراء، وعدمُ المبالاةِ المفيدُ للتوبيخ والتقريعِ مفرَّع عليه مُدمَج، أو بالعكس. والصيغةُ في الثاني أَظهر، والتعليلُ بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ في الأوّل.

وقال ابنُ عطية[5]: يتوجَّه في الآية معنًى آخرُ، وهو أنَّ قولَه سبحانه: ﴿قُلْ ءَامِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوْ لَا تُؤْمِنُوٓا۟﴾ إنمَّا جاء للوعيد، والمعنى: اِفعلوا أيَّ الأمرَين شئتم، فسترون

---

(١) قائله جابر بن حُنَيّ كما في المفضليات ص ٢٠٨، وسلف ١٤/ ٣٩٧.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٠٥-٢٠٦ وما بين حاصرتين منه، وهو في تفسير الطبري ١٥/ ١٢١ عن ابن جريج.

(٣) في الأصل و(م): وأغراضهم، والمثبت من تفسير البيضاوي ٦/ ٦٦، وتفسير أبي السعود ٥/ ٩٩.

(٤) ٢/ ٤٦٩-٤٧٠.

(٥) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٩١.

ما تجاوَزون به، ثم ضرب لهم المثلَ على جهة التقريعِ بمن تقدَّم من أهل الكتاب، أي: إنَّ الناسَ لم يكونوا كما أنتم في الكفر، بل كان الذين أُوتوا التوراةَ والإنجيلَ والزَّبور والكتبَ المنزَّلة إذا يُتلَى عليهم ما أُنزل عليهم خشعوا وآمنوا. اهـ. وهو بعيدٌ جدًّا، ولا يخلو عن ارتكاب مجاز، وربَّما يكون في الكلامِ عليه استخدام.

﴿وَيَقُولُونَ﴾ أي: في سجودهم، أو مطلقاً: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّنَآ﴾ عن خُلف وعدِه، أو عمَّا يفعل الكفرةُ من التكذيب ﴿إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ﴿١٠٨﴾﴾ إنْ مخفَّفة من المثقَّلة، واسمُها ضميرُ شأن، واللامُ فارقة، أي: إنَّ الشأنَ هذا.

﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ﴾ كرَّر الخرورَ للأذقان لاختلاف السبب، فإنَّ الأوَّل لتعظيم أمرِ الله تعالى، أو الشكرِ لإنجاز الوعد، والثاني لما أثَّر فيهم من مواعظ القرآن.

والجارُّ والمجرورُ إما متعلِّق بما عنده، أو بمحذوفٍ وقع حالاً مما قبلُ أو مما بعد، أي: ساجدين. وجملةُ «يبكون» حالٌ أيضاً، أي: باكين من خشية اللهِ تعالى. ولمَّا كان البكاءُ ناشئاً من الخشية الناشئةِ من التفكُّر الذي يتجدَّد، جيءَ بالجملة الفعليةِ المفيدةِ لِلتجدُّد.

وقد جاءَ في مدح البكاءِ من خشيته تعالى أخبارٌ كثيرة، فقد أخرج الحكيمُ الترمذيُّ عن النَّضر بن سعيد قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «لو أنَّ عبداً بكى في أُمَّة، لأنجَى اللهُ تعالى تلك الأمةَ من النار ببكاءِ ذلك العبد، وما من عمل إلَّا له وزنٌ وثواب، إلَّا الدمعة، فإنَّها تطفئُ بحوراً من النار، وما اغرورقت عينٌ بمائها من خشية اللهِ تعالى إلَّا حرَّم اللهُ تعالى جسدَها على النار، فإنْ فاضت على خدِّه، لم يَرهَق وجهَه قَترٌ ولا ذِلَّة»[١].

وأخرج أيضاً[٢] عن ابن عباسٍ قال: سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقول: «عينان لا تمسُّهما النار: عينٌ بكت من خشية اللهِ تعالى، وعينٌ باتت تحرس في سبيل اللهِ تعالى».

---

(١) نوادر الأصول ص١٩٥، والنضر بن سعيد ضعفه ابن قانع، كما أن الحديث معضل، ينظر اللسان ٦/ ١٦٠ وتحرف سعيد في الأصل و(م) إلى: سعد.

(٢) هذا وهم من المصنف رحمه الله تعالى، وإنما أخرجه الترمذي صاحب الجامع (١٦٣٩).

وأخرج هو والنَّسائي ومسلمٌ عن أبي هريرةَ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «لا يلج النارَ رجلٌ بكى من خشية اللهِ تعالى حتى يعودَ اللبنُ في الضَّرع، ولا اجتمع على عبدٍ غبارٌ في سبيل اللهِ تعالى ودخانُ جهنَّم»[1] زاد النسائيُّ: «في مَنخِريه» ومسلم: «أبداً»[2].

وينبغي أن يكونَ ذلك حالَ العلماء؛ فقد أخرج ابنُ جَريرٍ وابنُ المنذرِ وغيرُهما عن عبد الأعلى التيميِّ أنَّه قال: إنَّ مَن أُوتي من العلم ما لا يُبكيه لَخليقٌ أن قد أُوتي من العلم ما لا ينفعه؛ لأنَّ اللهَ تعالى نعت أهلَ العلمِ فقال: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ﴾[3].

﴿وَيَزِيدُهُمْ﴾ أي: القرآنُ بسماعهم ﴿خُشُوعًا ۝١٠٩﴾ لِمَا يزيدهم علماً ويقيناً بأمر اللهِ تعالى على ما حصل عندهم من الأدلَّة.

﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ﴾ أخرج ابن جَريرٍ وابنُ مردويه عن ابن عباسٍ قال: صلَّى ﷺ بمكةَ ذاتَ يوم، فدعا اللهَ تعالى فقال في دعائه: «يا الله، يا رحمن» فقال المشركون: انظروا إلى هذا الصابئ، ينهانا أن ندعوَ إلهين وهو يدعو إلهين، فنزلت[4].

وعن الضحَّاك أنَّه قال: قال أهلُ الكتابِ للرَّسول ﷺ: إنك لَتُقِلُّ ذِكرَ الرحمن، وقد أكثر اللهُ تعالى في التوراةِ هذا الاسم، فنزلت.

والمرادُ على الأوَّل التسويةُ بين اللفظين بأنَّهما عبارتان عن ذاتٍ واحدٍ وإن اختلف الاعتبار، والتوحيدُ إنَّما هو للذات الذي هو المعبود، وهو يلائم قولَه تعالى فيما بعد: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾.

وعلى الثاني التسويةُ في حُسن الإطلاق والإفضاءِ إلى المقصود، فإنَّ أهل

---

(١) جامع الترمذي (١٦٣٣)، (٢٣١١)، وسنن النسائي ٦/ ١٢، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وليس في صحيح مسلم. وانظر التعليق التالي.

(٢) كذا في الأصل و(م). وهو وهم من المصنف رحمه الله، والصواب: زاد النسائيُّ: «في منخري مسلم أبداً» كما في مشكاة المصابيح (٣٨٢٨).

(٣) الدر المنثور ٤/ ٢٠٦، وهو في تفسير الطبري ١٥/ ١٢٢-١٢٣.

(٤) الدر المنثور ٤/ ٢٠٦، وهو في تفسير الطبري ١٥/ ١٢٣.

الكتابِ فهموا أحسنيةَ الرحمنِ لكونه أحبَّ إليه تعالى؛ إذ أَكْثَرَ ذِكرَه في كتابهم، وكأنَّ حكمةَ ذلك أنَّ موسى عليه السلام كان غَضوباً كما دلَّت عليه الآثار، فأكثر له من ذِكر الرحمنِ ليعاملَ أمَّتَه بمزيد الرَّحمة؛ لأنَّ الأنبياءَ عليهم السلام يتخلَّقون بأخلاق اللهِ تعالى.

قال القاضي البَيضاوي: وهذا أَجوبُ[1]؛ لقوله تبارك اسمُه: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ لأنَّ توصيفَ الأسماءِ بالحسنى يُفهَم منه أنَّ المقولَ لهم ذلك يظنُّون أحسنيةَ اسمٍ من اسمٍ لا التغايرَ.

وقال صاحبُ «الكشف»: الغرضُ على الوجهين التسويةُ بين اللفظين في الحُسن، والاختلافُ إنَّما هو بأن الاستواءَ في الحسن ردٌّ لمن قال: إنك لَتُقِلّ.. إلخ، بأنَّ الإتيانَ بأحد الحسنينِ كاف، أو لمن قال: ينهانا أن ندعوَ إلٰهينِ وهو يدعو، بأنَّ الاختلافَ بين اللفظين الدالَّين على كماله تعالى لا بين كاملَين، فالأجوبيةُ ممنوعة. انتهى.

وتعقِّب بأنَّ أنسبية التوصيفِ بالحسنى للثاني ظاهرةٌ ممَّا لا تكاد تُنكَر.

ووجَّه الطيبيُّ الأجوبيةَ بأن اعتراضَ اليهودِ كان تعييراً للمسلمين على ترجيح أحدِ الاسمين على الآخَر، واعتراضَ المشركين كان تعييراً على الجمع بين اللَّفظين، وقوله تعالى: (أَيًّا مَّا تَدْعُواْ) يطابق الردَّ على اليهود؛ لأنَّ المعنى: أيَّ اسمٍ من الاسمين دعوتموه فهو حسن، وهو لا ينطبقُ على اعتراضِ المشركين.

ثم قال: هذا مسلَّم إذا كان «أو» للتخيير، ويجوز أن تكونَ للإباحة، والانطباقُ حينئذٍ ظاهر؛ فإنَّ المشركين حظروا الجمعَ بين الاسمين، فيكون ردُّهم بإباحة الجمعِ بين الأسماءِ المتكاثرة فضلاً عن الجمع بين الاسمين، على أنَّ الجوابَ بالتخيير في الردِّ على أهل الكتابِ غيرُ مطابق؛ لأنَّهم اعترضوا بالترجيح. وأُجيب بالتسوية؛ لأنَّ «أو» تقتضيها. وكان الجوابُ العتيدُ أن يقال: إنَّما رجَّحنا «الله» على

---

(١) في المطبوع من تفسير البيضاوي: أجود. قال الخفاجي في حاشيته ٦/ ٦٩: أي: أكثر جودة، وفي نسخة أخرى أي: أنسب. وفي النسخ الصحيحة: أجوب. من الجواب بالجيم والباء الموحدة، أي: أشد إجابة، والمعنى: أليق بالجواب لما قالوا.

«الرحمن» في الذِّكر؛ لأنه جامعٌ لجميع صفاتِ الكمال، بخلاف الرحمن. وسيأتي قريباً إن شاءَ اللهُ تعالى تتمّةُ الكلامِ فيما يتعلَّق بهذا.

ومنع الأَجْوَبية أيضاً الجلبيُّ بأنَّ تقديمَ الخبرِ في قوله تعالى: ﴿فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ يقتضي أجوَبية الأوّل؛ إذ معناه: هذه الأسماءُ لله تعالى لا لغيرِه كما زعم المشركون، إلَّا أن يقال: «أو» للتخيير، وهو غيرُ مسلَّم، بل يتعيَّن كونُها للإباحة؛ لأنها ـ كما قال الرضيُّ وغيرُه ـ يجوز الجمعُ فيها بين المتعاطفين والاقتصارُ على أحدهما، وفي التخييرِ لا يجوز الجمع، وهو هنا جائز.

ودفع بأن المعنى: لله تعالى أسماءٌ متَّفقة في الحُسن؛ لأنَّها لا تختلف مدلولاتُها بالذات، بخلاف غيرِه سبحانه، فإنَّ أسماءه تختلف، فالقصرُ إذا كان بأن لم يكن التقديمُ لمجرَّد التشويقِ ناظرٌ إلى الوصف لا للأَسماء، وهذا لا يتوقَّف على تسليم التخيير، ثم إنَّه لا مانعَ من إرادته، بل «أيٌّ» تقتضيه؛ لأنَّها لأحد الشيئَين، فإذا قلتَ لأحد: أيَّ الأمرَين تفعل فافعل، لم تأمرْه بفعلهما، بل بفعل أحدِهما، وأما الدَّلالةُ على جواز الجمعِ فمن خارج النظمِ ودلالةِ العقل؛ لأنَّهما إذا لم يتنافيا جاز الجمعُ بينهما، ومن هنا تعلم أنَّه لا حاجةَ إلى حمل التخييرِ في كلام مَن عبَّر به على غير الاصطلاحِ المشهورِ الذي هو اصطلاحُ النُّحاةِ فيه إذا قوبل بالإباحة بأن يقال: مرادُه به التسويةُ بين الاسمين في الدَّلالة على ذاتٍ واحدةٍ، وسواءٌ فيه الإفرادُ والجمع. قال في «التلويح»: وفي التخيير قد يجوز الجمعُ بحكم الإباحة الأَصلية، وهذا يسمَّى التخييرَ على سبيل الإباحة. اهـ.

والظاهرُ أنَّ الحقَّ مع مانعِ الأَجوبية والقائلِ بالإباحة، فتدبَّر.

والدُّعاء ـ على ما اختاره أبو حيَّان[1] وجماعة ـ بمعنى النِّداء، وقال الزمخشريّ: هو بمعنى التسميةِ لا بمعنى النِّداء، وهو يتعدَّى إلى مفعولَين، تقول: دعوتُه زيداً، ثم يُترَك أحدُهما استغناءً عنه، فتقول: دعوت زيداً[2]. والأصلُ ـ على ما قيل ـ أن يتعدَّى إلى الثاني بالباء، لكنه يتَّسع فيحذف الباء، والمفعولُ الآخَر هنا

(١) في البحر ٦/ ٩٠.

(٢) الكشاف ٢/ ٤٧٠.

محذوف، أي: سمُّوه بهذا الاسمِ أو بهذا الاسم، وكذا يقال في الدُّعاء الثاني، وعلَّل ذلك بأنَّه لو حُمِل على الحقيقةِ المشهورة، يلزم إمَّا الاشتراكُ إنْ تغاير مدلولا الاسمين، أو عطفُ الشيءِ على نفسه بـ «أو» وهو إنَّما يجوز بالواو إن اتَّحدا. وبُحِث فيه بأنَّا نختار الثاني، ولا يلزم ما ذُكر؛ لأنَّه قصدُ اللفظ، كما تقول: نادي النبيَّ ﷺ بمحمد، أو بأحمدَ، مع أنَّ اختلاف مفهومَيهما يكفي لصحَّته. وما رُوي في سبب النزولِ أوَّلاً ينادي ـ على ما قيل ـ على إرادة النِّداء.

وقيل: إنْ كانت الآيةُ ردّاً على المشركين، فهو بمعنى التسمية، وإنْ كانت ردّاً على اليهود، فهو بمعنى النِّداء. وجعل الطِّيبي لذلك تفسيرَ الزمخشريِّ إياه بالتسمية مؤذِناً بميله إلى أنها ردٌّ على المشركين، وفي ذلك تأمُّل.

و«أيًا» اسمُ شرطٍ جازمٌ منصوبٌ بـ «تدعوا» وجازمٌ له، فهو عاملٌ ومعمولٌ من جهتين، والتنوينُ عوضٌ عن المضاف إليه المحذوف، والتقدير: أيَّ هذين الاسمَين، و«ما» حرفٌ مزيدٌ للتأكيد. وقيل: إنها اسمُ شرطٍ مؤكِّدٌ به.

وقرأ طلحةُ بن مصرِّف: «مَن»[1] بدلَ «ما»، وخرِّج على زيادتها على مذهب الكِسائي، أو جعلِها أداةَ شرط. والجمعُ بين أداتي الشرطِ كالجمع بين حرفَي الجرِّ في قوله:

فأصبحنَ لا يسألْنني عن بما به[2]

شاذٌّ.

وجملةُ «فله الأسماء الحسنى» واقعةٌ موقعَ جوابِ الشرط، وهي في الحقيقة تعليلٌ له، وكأن أصلَ الكلام: أيًا ما تدعوه به فهو حَسَن؛ لأنَّ له سبحانه الأسماءَ الحسنى اللَّاتي منها هذان. وفي العدول عن حقِّ الجوابِ إقامةُ الشيءِ بدليله، وفيه

(١) البحر ٦/ ٩٠.
(٢) البحر ٦/ ٩٠ دون نسبة، وعجزه ـ كما في الخزانة ٩/ ٥٢٧ ـ: أصعَّدَ في عُلْو الهوى أم تصوَّبا. وقال: هذا البيت لم أقف على قائله ولا تتمته، والله أعلم. اهـ. وقال العيني في شرح الشواهد الكبرى ٤/ ١٠٣ (على هامش الخزانة): قاله الأسود بن يعفر من قصيدة أولها.. ثم ذكر أبياتاً.

مبالغةٌ لا تخفَى. وهذا التقديرُ ظاهرٌ على القول الثاني في سبب النزول، ويقدَّر على القول الأوَّل فيه: فمدلولُه واحدٌ، ونحوُه، ولا حاجةَ إلى ذلك، بل يقدَّر على القولَين: فهو حسن، على ما سمعتَ عن صاحب «الكشف».

وقال الطِّيبي - وقد حَمَلَ «أو» على الإباحة وجعل الخطابَ للمشركين -: التقدير: قل سمُّوا ذاتَه المقدَّسة بالله وبالرحمن، فهما سِيَّان في استصواب التسميةِ بهما، فبأيِّهما سمَّيتَه فأنت مصيب، وإن سمَّيتَه بهما جميعاً فأنت أَصوب؛ لأنَّ له الأسماءَ الحسنى، وقد أَمرَنا سبحانه بأن ندعوَه بها في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] فجوابُ الشرطِ الأوَّل قولُنا: فأنت مصيب، ودلَّ على الشرط الثاني وجوابِهِ قولُه تعالى: (فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ) والآيةُ على هذا من فنون الإيجاز الذي هو من حِلية التَّنزيل، وعلى تقدير: فهو حَسَن - حَسَبما سمعتَ أوَّلاً - من باب الإطناب. اهـ. وهو كما ترى.

ونَقَلَ في «البحر»[1] أنَّ منهم مَن وقف على «أيًّا» على معنى: أيَّ اللفظين تدعوه به جاز، ثم استأنفَ فقال: «ما تدعوا فله الأسماءُ الحسنى». وتعقَّبه بأنَّ هذا لا يصحّ؛ لأن «ما» لا يُطلَق على آحادِ ذوي العلم، ولأنَّ الشرطَ يقتضي عموماً ما، وهو لا يصحُّ هنا.

وضميرُ «فله» عائدٌ على المسمَّى، أو المنادَى المفهومِ من الكلام، والقرينةُ عقلية، وهي أن الاسماءَ تكون للمسمَّى وللمنادَى، لا للاسم واللفظِ المنادَى به، وسيأتي إن شاء اللهُ تعالى عن مُحيي الدِّين قدِّس سرُّه غيرُ ذلك في باب الإشارة.

ووصفُ الأسماءِ بالحسنَى لدَلالتها على ما هو جامعٌ لجميع صفاتِ الكمال بحيث لا يشذُّ منها شيءٌ، وما هو من صفات الجلالِ والجمالِ والإكرام.

هذا واعلم أنَّ الظاهرَ مما رُوي عن اليهود أنَّهم لا يُنكرون حُسنَ سائرِ أسمائه تعالى، وإنَّما يزعمون أنَّ الرحمنَ منها أحبُّ أسمائه تعالى إليه وأعظمُها وأشرفُها؛ لكثرة ذِكره تعالى إيَّاه في التوراة.

---

(١) ٦/ ٩٠.

واختلافُ أسمائه عزَّت أسماؤه في الشَّرف والعِظَم ممَّا ذهب إليه المسلمون أيضاً، ويدلُّ عليه تخصيصُه ﷺ بعضَ الأسماءِ بأنه الاسمُ الأعظم، فقد رُوي أن النبيَّ ﷺ سمع رجلاً يدعو وهو يقول: اللهمَّ إني أسالك بأنِّي أشهد أنَّك أنت اللهُ لا إله إلا أنت، الأحدُ الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كُفُواً أحد، فقال عليه الصلاة والسلام: «والذي نفسي بيده لقد سأل اللهَ تعالى باسمه الأعظمِ الذي إذا دُعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى»[1] ورُوي أنَّه عليه الصلاة والسلام قال: «اسمُ اللهِ تعالى الأعظمُ في هاتين الآيتين ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] وفاتحة آل عِمران ﴿الم ۝١ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۝٢﴾»[2].

ونصَّ حجَّة الإسلام الغزاليُّ في أوائل كتابِه «المقصد الأسنَى»[3] على أنَّ الله أعظمُ الأسماءِ التسعةِ والتِّسعين؛ لأنَّه دالٌّ على الذات الجامعةِ لصفات الإلهية كلِّها، وسائرُ الأسماءِ لا يدلُّ آحادُها إلَّا على آحاد المعاني، من علمٍ أو قدرةٍ أو فعلٍ أو غيرِه، ولأنه أخصُّ الأسماء؛ إذ لا يطلقه أحدٌ على غيره تعالى، لا حقيقةً ولا مجازاً، وسائرُ الأسماءِ قد يسمَّى به غيرُه عزَّ وجلّ، كالقادر والعليمِ والرحيمِ وغيرها، واسمُه تعالى الرحمنُ لا يسمَّى به غيرُه تعالى أيضاً، فهو من هذا الوجهِ قريبٌ من اسم اللهِ سبحانه وإن كان مشتقّاً من الرَّحمة قطعاً؛ ولذا جمع عزَّ وجلَّ بينهما في قوله سبحانه: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ﴾ اهـ.

وقال في أواخره[4]: فإنْ قيل: ما بالُ تسعةٍ وتسعين من أسمائه تعالى اختصَّت بأنَّ مَن أحصاها دخل الجنةَ مع أنَّ الكلَّ أسماءُ اللهِ تعالى؟ فنقول: الأسامي يجوز أن تتفاوتَ فضيلتُها لتفاوت معانيها في الجلالة والشَّرف، فتكون تسعةٌ وتسعون منها تجمع أنواعاً من المعاني المنبئةِ عن الجلال لا يجمع ذلك غيرُها مختصٌّ[5] بزيادة شرف. انتهى.

---

(١) أخرجه أبو داود (١٤٩٤)، والترمذي (٣٤٧٥)، وابن ماجه (٣٨٥٧) من حديث بريدة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود (١٤٩٦)، والترمذي (٣٤٧٨)، وابن ماجه (٣٨٥٥) من حديث أسماء بنت يزيد رضي الله عنها.

(٣) ص ٦١.

(٤) ص ١٦٩.

(٥) في المقصد الأسنى: فتختص.

وقال الإمام الرازيُّ في هذه الآية: تخصيصُ هذين الاسمين ـ يعني الله والرحمن ـ بالذِّكر يدلُّ على أنَّهما أشرفُ من سائر الأسماء، وتقديمُ اسمِ الله على اسم الرحمنِ يدلُّ على قولنا: اللهُ أعظمُ الأسماءِ[1]. إلى غير ذلك ممَّا ذكره غيرُ واحدٍ من الأَجِلَّة.

والآيةُ إنَّما تصلح بحسَب الظاهرِ ردّاً لما فهمه اليهودُ إذا كان المرادُ منها نفيَ التفاوتِ الذي زعموه، وحينئذٍ يقع التعارضُ بينها وبين ما يدلُّ على التفاوت من الأخبار، وقد يجعل هذا وجهاً لاختيار كونِ سبب النزولِ قولَ المشركين، ولعل أثرَه أَصحّ، وما نقلناه فيما سبق عن العلَّامة الطِّيبي مؤيِّد لمَا قلناه.

واحتجَّ الجبَّائي بالآية على أنَّه تعالى ليس خالقَ الظُّلْم، وإلَّا لصحَّ اشتقاقُ اسم له سبحانه منه، وحينئذٍ يبطل ما دلَّت عليه الآيةُ من كون أسمائه تعالى بأَسرها حُسنى.

وأُجيب بمنع الملازمة؛ لأنَّ الظلم ليس صفتَه عزَّ وجلّ، وكونُه خالقاً له لا يصحِّح الاشتقاقَ منه، وإلَّا لصحَّ الاشتقاقُ من الطُّول والقِصَر والسَّواد والبياض؛ لأنَّه تعالى خالقٌ لذلك بالاتِّفاق، نعم لا ينبغي أن يقالَ لله تبارك وتعالى: خالقُ القبيح؛ للزوم الأدبِ معه سبحانه، ويقال: خالقُ كلِّ شيءٍ، وما هو من أسمائه جلَّت أسماؤه الخالق، لا خالقُ كذا، فافهَم، سلك اللهُ تعالى بنا وبك الطريقَ الأقوم.

وهذه الآيةُ ـ على ما قيل ـ من آيات الحفظ، بناءً على ما أخرج البيهقيُّ في «الدلائل» من طريق نهشلِ بن سعيد، عن الضحَّاك، عن ابن عباس، أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ إلى آخر الآية: «هو أمانٌ من السَّرَق» وأنَّ رجلاً من المهاجرين تلاها حين أخذ مضجعَه، فدخل

---

(١) لم نقف عليه في تفسيره، ولعله في كتابه المسمى: لوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات، أشار إليه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨].

عليه سارق، فجمعَ ما في البيت وحمله والرجلُ ليس بنائم، حتى انتهى إلى البابِ فوجده مردوداً، فوضع الكارة[١]، وفعل ذلك ثلاثَ مرَّات، فضحك صاحبُ الدارِ ثم قال: إني أَحصنتُ بيتي[٢].

﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾﴾ أخرج أحمدُ والبخاريُّ ومسلمٌ والترمذيُّ والنَّسائي وابن حِبَّان[٣] وغيرُهم عن ابن عباسٍ قال: نزلت ورسولُ اللهِ ﷺ مختفٍ بمكة، فكان إذا صلَّى بأصحابه رفع صوتَه بالقرآن، فإذا سمع ذلك المشركون، سبُّوا القرآنَ ومَن أنزله ومَن جاء به، فقال اللهُ تعالى لنبيِّه عليه الصلاة والسلام: «ولا تجهر بصلاتك» أي: بقراءتك، فيسمع المشركون فيسبُّوا القرآن «ولا تخافت بها» عن أَصحابك، فلا تُسمعهم القرآنَ حتى يأخذوه عنك.

﴿وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾﴾ يقول: بين الجهرِ والمخافتة، وظاهرُه أنَّ المرادَ بالصلاة القراءةُ التي هي أحدُ أجزائها مجازاً، ويجوز أن يكونَ الكلامُ على تقديرِ مضاف، أي: بقراءة صلاتِك.

والظاهرُ أنَّ المرادَ بالقراءة ما يعمُّ البسملةَ وغيرَها، وبعضُ الأخبار يفيد ظاهرُه تخصيصَها بالبسملة، فقد أَخرج ابنُ أبي شيبةَ في «المصنَّف» عن سعيدٍ قال: كان النبيُّ ﷺ يرفع صوتَه بـ «بسم الله الرحمن الرحيم»، وكان مسيلمةُ قد تسمَّى الرحمن، فكان المشركون إذا سمعوا ذلك من النبيِّ عليه الصلاة والسلام قالوا: قد ذكر مسيلمةَ إلهَ اليمامة، ثم عارضوه بالمُكاءِ والتصديةِ والصفير، فأَنزل اللهُ تعالى هذه الآية[٤]. ولا يخفَى على هذه الروايةِ أشدِّيةُ مناسبةِ الآيةِ لما قبلها.

---

(١) دلائل النبوة ٧/ ١٢١ والضحاك لم يسمع من ابن عباس، ونهشل متروك كما في التقريب.

(٢) هي كلمة فارسية، يراد بها كلُّ ما يحمل على الظهر من الثياب والحطب والكلأ وغير ذلك. معجم الألفاظ الفارسية المعربة ص١٤٠.

(٣) مسند أحمد (١٥٥)، وصحيح البخاري (٤٧٢٢)، وصحيح مسلم (٤٤٦)، وجامع الترمذي (٣١٤٦)، وسنن النسائي ٢/ ١٧٧-١٧٨، وصحيح ابن حبان (٦٥٦٣).

(٤) الخبر بهذا اللفظ فيه نكارة، فإن السورة مكية، وما ذكر عن مسيلمة كان في أواخر حياة النبي ﷺ. وينظر مصنف ابن أبي شيبة ٥/ ٣٤٩ (تحقيق محمد عوامة). وسعيد هو ابن جبير.

وأَخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن الرَّبيع قال: كان أبو بكرٍ إذا صلَّى من الليل خفض صوتَه جدّاً، وكان عمرُ إذاً صلى من الليل رفع صوتَه جدّاً، فقال عمر: يا أبا بكر، لو رفعتَ من صوتك شيئاً، وقال أبو بكر: يا عمر، لو خفضتَ من صوتك شيئاً، فأتَيا رسولَ اللهِ ﷺ، فأخبراه بأمرهما، فأنزل اللهُ تعالى الآية، فأرسل عليه الصلاة والسلام إليهما فقال: «يا أبا بكر، اِرفعْ من صوتك شيئاً» وقال لعمر: «اِخفض من صوتك شيئاً».

وفي رواية أنَّه قيل لأبي بكر: لمَ تصنعُ هذا؟ فقال: أُناجي ربِّي، وقد عرفَ حاجتي، وقيل لعمر: لمَ تصنع هذا؟ قال: أَطرد الشيطان، وأُوقظ الوَسنان[1].

وأمرُ التجوُّز أو حذفِ المضاف على هذا مِثْلهُ على الأوَّل، وكذا على ما أَخرجه ابنُ أبي حاتمٍ عن ابن عباسٍ أنَّ المعنى: لا تجهر بصلاتك كلِّها ولا تخافت بها كلِّها، وابتغِ بين ذلك سبيلاً بالجهر في بعض، كالمغربِ والعشاء، والمخافتةِ في بعض، كما فيما عدا ذلك.

وقيل: الصلاةُ بمعنى الدُّعاء؛ لما أَخرج الشيخان[2] وغيرُهما عن عائشةَ قالت: إنمَّا نزلت هذه الآيةُ ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ في الدُّعاء، وأخرج نحوَه ابنُ أبي شيبةَ[3] عن مجاهد، وروَى ذلك عن ابن عباسٍ أيضاً ابنُ جريرٍ[4] وابنُ المنذر وجماعة، وكانوا يجهرون باللهمَّ ارحمني.

وأَخرَجوا[5] عن عبد اللهِ بن شدَّاد أنَّ أعراباً من بني تميمٍ كانوا إذا سلَّم النبيُّ ﷺ قالوا ـ أي: جهراً ـ: اللهمَّ ارزقنا إبلاً وولداً، فنزلت.

وفي روايةٍ أخرى[6] عن عائشةَ أنَّ الصلاةَ هنا التشهُّد، وكان الأعراب ـ كما نُقل عن ابن سِيرين ـ يجهرون بتشهُّدهم، فنزلت.

---

(١) أخرجه الطبري ١٥/ ١٢٣، وهذه الأخبار نقلها المصنف عن الدر المنثور ٤/ ٢٠٦-٢٠٨.
(٢) صحيح البخاري (٤٧٢٣)، وصحيح مسلم (٤٤٧).
(٣) في المصنف ٢/ ٤٤١.
(٤) في تفسيره ١٥/ ١٢٦، ١٢٨.
(٥) ابن أبي شيبة ٢/ ٤٤١، والطبري ١٥/ ١٣٣.
(٦) عند ابن خزيمة (٧٠٧)، والطبري ١٥/ ١٣٣.

وقيل: الصلاةُ على حقيقتها الشَّرعية، فقد أخرج ابنُ عساكر عن الحسن أنَّه قال: المعنى: لا تصلِّ الصلاةَ رياءً، ولا تَدَعْها حياء. وروَى نحوَه ابنُ أبي حاتمٍ والطبرانيُّ[١] عن ابن عباسٍ أيضاً. والأكثرون على التفسير المرويِّ عنه أوَّلاً.

والمخافتة: إسرارُ الكلامِ بحيث لا يسمعه المتكلِّم، ومن هنا قال ابنُ مسعود ـ كما أخرجه عنه ابنُ أبي شيبةَ وابن جَرير[٢] ـ: لم يخافتْ مَن أسمع أذنيه.

وخَفَتَ ـ وهو من بابِ ضرب ـ وخافَتَ بمعنًى، يقال: خَفَتَ يخفِت خَفْتاً وخُفوتاً، وخافَتَ مُخافَتةً، إذا أسرَّ وأخفَى. والتعبيرُ عن الأمر الوسطِ بالسبيل باعتبار أنَّه أمرٌ يتوجَّه إليه المتوجِّهون، ويؤمُّه المقتدون، ويوصِلهم إلى المطلوب، وقد جاء عن عبد اللهِ بن الشِّخِّير وأبي قِلابة: خيرُ الأمورِ أوساطُها.

والآيةُ على ما يقتضيه كلامُ الأكثرين محكَمة. وقيل: منسوخة، بناءً على ما أخرجه ابنُ مردويه وابنُ أبي حاتم[٣] عن ابن عباسٍ من أنَّه ﷺ أُمر بمكةَ بالتوسُّط بألَّا يجهرَ جهراً شديداً ولا يخفضَ حتى لا يُسمعَ أُذنيه، فلمَّا هاجر إلى المدينة سقط ذلك.

وقيل: هي منسوخةٌ بقوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥] وهو كما ترى.

ولا يخفَى عليك حكمُ رفعِ الصوتِ بالقراءة فوقَ الحاجة وحكمُ المخافتةِ بالمعنى الذي سمعتَه المسطوران في كتب الفقه، فراجِعْها إنْ لم يكن ذلك على ذُكرٍ منك. وأَخرج ابنُ أبي داودَ في «المصاحف»[٤] عن أبي رَزينٍ قال: قرأ عبدُ الله: «ولا تخافِتْ بصوتك ولا تُعالِ به».

﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ ردٌّ على اليهود والنَّصارى وبني مليح حيث قالوا: عُزيرٌ ابن الله، والمسيحُ ابن اللهِ تعالى، والملائكة بناتُ الله، سبحانه وتعالى

---

(١) في المعجم الكبير (١٣٠٢٩).
(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ٤٤٠، وتفسير الطبري ١٥/ ١٣٧.
(٣) كما في الدر المنثور ٤/ ٢٠٧.
(٤) برقم (١٨٠).

عمَّا يقولون عُلوًّا كبيراً. ونفيُ اتِّخاذ الولدِ ظاهرٌ في نفي التبنِّي، ويُعلَم منه نفيُ أن يكونَ له سبحانه ولدُ الصُّلبِ من باب أَوْلى، وقد نُفي ذلك صريحاً في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾.

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ ظاهرُه أنه ردٌّ على الثَّنَوية، وهم المشركون في الرُّبوبية، ويجوز أن يكونَ كنايةً عن نفي الشَّركة في الأُلوهية، فيكون ردّاً على الوثنية.

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ أي: ناصرٌ ومانعٌ له سبحانه من الذُّل لاعتزازه تعالى بنفسه. فـ «مِن» صلةٌ لـ «وليّ»، وضمِّن معنى المنعِ والنصر، أو لم يوالِ تعالى أحداً من أجل مذلَّة، فالولايةُ بمعنى المحبَّةِ على أصلها، و«من» تعليلة. وليس المعنى على الوجهَين نفيَ الذلِّ والنصر في الأوَّل والموالاةِ والذلِّ في الثاني، على أسلوب:

لا يـــهـــتـــدى بـــمـــنـــاره[1]

بل المرادُ أنَّه تعالى إذا اتَّخذ عبداً له وليّاً، فذلك محضُ الاصطناعِ في شأن العبد، لا أنَّ هناك حاجة، وكذلك نصرُ اللهِ تعالى كمالٌ للناصر، لا أنَّ ثمةَ حاجةً، أَلا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: ٧] وإلى هذا ذهب صاحبُ «الكشف» وهو حَسَن، وجعل ذلك على الوجهين الفاضلُ الطِّيبي من ذاك الأسلوب.

وفي الحواشي الشِّهابية[2] في بيان ثاني الوجهَين أنَّ المراد نفيُ أن يكونَ له تعالى مولًى يلتجئ هو سبحانه إليه، وأما الوليُّ الذي يوصَف به المؤمن، فليس الولايةُ فيه بهذا المعنى، بل بمعنى مَن يتولَّى أمرَه لمحبَّته له، تفضُّلاً منه عزَّ وجلَّ ورحمة، فغايَرَ بين الولايتين، ولعل الحقَّ مع صاحبِ «الكشف».

ومن عجيبِ ما قيل: إنَّ «من الذل» في موضع الصفةِ لـ «وليّ»، و«مِن» فيه للتبعيض، وإنَّ الكلامَ على حذف مضاف، أي: لم يكن له وليٌّ من أهل الذُّل، والمرادُ بهم اليهودُ والنصارى. ولَعمري إنَّه لا ينبغي أن يلتفتَ إليه.

---

(١) قطعة من بيت لامرئ القيس، وهو في ديوانه ص ٦٦، وسلف ١/ ٤٥٧.
(٢) ٦/ ٧٠.

وربَّما يتوهَّم أن المقامَ مقامُ التنزيهِ لا مقامُ الحمد؛ لأنَّه يكون على الفعل الاختياريِّ وبه، وما ذُكر من الصفاتِ العدمية. ويدفع بأنَّه لاقَ وصفُه تعالى بما ذُكر بكلمة التحميد؛ لأنَّه يدلُّ على نفي الإمكانِ المقتضي للاحتياج، وإثباتِ أنَّه تعالى الواجبُ الوجودِ لذاته، الغنيُّ عمَّا سواه، المحتاجُ إليه ما عداه، فهو الجوادُ المعطي لكلِّ قابلٍ ما يستحقّ، فهو تعالى المستحقُّ للحمد دون غيرِه عزَّ وجلّ. وهذا الذي عناه الزمخشريّ[1].

وقال في «الكشف»: لك أن تتخذَ نفيَ هذه الصفاتِ ـ وهي ذرائعُ منعِ المعروف، أما الولدُ فلأنَّه مَبخَلة، وأما الشريكُ فلأنَّه مانعٌ من التصرُّف كيف يشاء، وأما الاحتياجُ إلى مَن يعتزُّ به أو يذبُّ عنه فأظهرُ ـ رديفاً لإثبات أضدادها على سبيل الكناية، وهو وجهٌ حسن. ولو حُمِل الكلامُ على ظاهره أيضاً لَكان له وجه؛ وذلك لأنَّ قولَ القائل: الحمدُ لله، فيه ما يُنبئ أنَّ الإلهيةَ تقتضي الحمد، فإذا قلت: الحمدُ لله المنزَّهِ عن النقائص، مثلاً، يكون قد قوَّيتَ معنى الإلهيةِ المفهومة من اللفظ، فيكون وصفاً لائقاً مؤيِّداً لاستحقاقه تعالى الحمدَ، من غير نظرٍ إلى مدخلية الوصفِ في الحمدِ بالاستقلال، وهذا بيِّن مكشوف، إلَّا أنَّ الزمخشريَّ حاول أن ينبِّهَ على مكان الفائدةِ الزائدة. اهـ.

وتعقّب بأنَّ ما ذكره من أنَّ في «الحمدُ لله» ما ينبئُ أنَّ الإلهيةَ تقتضي الحمد، لا يتمُّ على مذهب مانعي الاشتقاقِ في الاسم الكريم. وفيه تأمُّل.

والآيةُ ـ على ما قال العلَّامة الطِّيبي ـ من التقسيمِ الحاصر؛ لأنَّ المانع من إيتاء النِّعم إمَّا فوقَه سبحانه وتعالى، أو دونَه، أو مثلَه عزَّ وجلّ، فبني الكلامُ على الترقِّي، وبُدئ من الأدونِ وخُتم بالأعلى، فنُفي الكلُّ، فمنه وله الكثرةُ والقُلّ، والدِّقُّ والجُلّ، تعالى كبرياؤه، وعظُمت نَعماؤه.

ولدَلالة ما تقدَّم على أنَّه تعالى هو الكاملُ وما عداه ناقصٌ استحقَّ التكبير؛ ولذا عُطف عليه قولُه سبحانه: ﴿وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴿١١١﴾﴾ والتكبيرُ أبلغُ لفظةٍ للعرب في

---

(١) في الكشاف ٢/ ٤٧٠-٤٧١.

معنى التعظيمِ والإجلال، وفي الأمر بذلك بعد ما تقدَّم مؤكَّداً بالمصدر المنكَّر من غير تعيينٍ لما يعظَّم به تعالى إشارةٌ إلى أنه ممَّا لا تَسَعه العبارة، ولا تفي به القوَّة البشرية، وإن بالغ العبدُ في التنزيه والتمجيد، واجتهد في العبادةِ والتحميد، فلم يبقَ إلَّا الوقوفُ بأقدام المذلَّة في حضيض القصور، والاعترافُ بالعجز عن القيام بحقِّه جلَّ وعلا وإنْ طالت القصور.

وروى غيرُ واحدٍ أنَّه ﷺ كان يعلِّم الغلامَ من بني عبد المطَّلب إذا أفصح: «الحمدُ لله» إلى آخر الآيةِ سبعَ مرَّات[1]، وسمَّاها عليه الصلاة والسلام ـ كما أخرج أحمدُ والطبرانيُّ عن معاذ ـ آيةَ العزِّ[2].

وأخرج أبو يعلَى وابنُ السُّني عن أبي هريرةَ قال: خرجتُ أنا ورسولُ اللهِ ﷺ ويدي في يده، فأتَى على رجلٍ رثِّ الهيئة فقال: «أيْ فلان، ما بلغ بك ما أرى» قال: السُّقم والضُّر، قال ﷺ: «ألا أعلِّمك كلماتٍ تُذهب عنك السقمَ والضُّر: توكَّلت على الحيِّ الذي لا يموت، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ الآيةَ» فأتى عليه رسولُ اللهِ عليه الصلاة والسلام وقد حَسُنت حالتُه فقال: «مَهْيَم» فقال: لم أزل أقول الكلماتِ التي علَّمتني[3].

وأخرج ابنُ أبي الدُّنيا في كتاب «الفَرَج» والبيهقيُّ في «الأسماء والصفات» عن إسماعيلَ بنِ أبي فُدَيك[4] قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «ما كَرَبني أمرٌ إلَّا مَثَلَ لي جبريلُ عليه السلام فقال: يا محمد، قل: توكَّلت على الحيِّ الذي لا يموت، و﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ إلى آخر الآية».

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة ١/ ٣٤٨ من طريق عبد الكريم أبي أمية عن عمرو بن شعيب، وأخرجه عبد الرزاق (٧٩٧٦) عن عبد الكريم أبي أمية، وأخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة (٤٢٤) متصلاً من طريق عبد الكريم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده.

(٢) مسند أحمد (١٥٦٣٤)، والمعجم الكبير ٢٠/ (٤٢٩-٤٣٠) وإسناده ضعيف.

(٣) مسند أبي يعلى (٦٦٧١)، وعمل اليوم والليلة (٥٤٦) قال في مجمع الزوائد ٧/ ٥٢: فيه موسى بن عبيدة الربذي، وهو ضعيف. اهـ. وقوله: مهيم أي: ما أمركم وشأنكم، وهي كلمة يمانية. النهاية (هيم).

(٤) الفرج بعد الشدة (٦٦)، والأسماء والصفات (٢١٦) قال البيهقي: هكذا جاء منقطعاً. اهـ. وأخرجه الحاكم ١/ ٥٠٩ من حديث أبي هريرة ﷺ، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

وأخرج ابن السُّنِّي والديلميُّ[١] عن فاطمةَ بنتِ رسول اللهِ صلى الله تعالى عليه وعليها وسلم أنَّ النبيَّ عليه الصلاة والسلام قال لها: «إذا أخذتِ مضجعَك فقولي: الحمدُ لله الكافي، سبحانَ اللهِ الأعلى، حسْبي اللهُ وكفى، ما شاء اللهُ قضى، سمع اللهُ لمن دعا، ليس من الله ملجأ، ولا وراءَ اللهِ ملتجأ، توكَّلت على ربِّي وربِّكم، ما من دابَّة إلَّا هو آخذٌ بناصيتها، إنَّ ربِّي على صراطٍ مستقيم، (ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا) إلى: (وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا) ثم قال ﷺ: «ما من مسلمٍ يقرؤها عند منامِه ثم ينام وسْطَ الشياطينِ والهوامِّ فتضرّه».

هذا وما ألطفَ المناسبةَ بين ابتداءِ هذه السورةِ وهذا الختام، وليس ذلك بِدعاً في كلام اللطيفِ العلَّام.

❁ ❁ ❁

ومن باب الإشارةِ في الآيات: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ﴾ إلى آخره تنبيهٌ لحبيبه ﷺ عن الوقوع فيما يُخلُّ بحفظ شرائطِ المحبَّة. وفيه إشارةٌ إلى إيصاله إلى مقامِ التمكين.

﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ الآية، ذُكر أنَّ الصلاةَ على خمسة أقسام: صلاةُ المواصلةِ والمناغاةِ في مقام الخفيّ، وصلاةُ المشاهدةِ في مقام الرُّوح، وصلاةُ المناجاةِ في مقام السِّرّ، وصلاةُ الحضورِ في مقام القلب، وصلاةُ المطاوعةِ والانقيادِ في مقام النفْس. فدلوكُ الشمسِ إشارةٌ إلى زوال شمسِ الوحدةِ عن الاستواء على وجود العبدِ بالفناءِ المحض، فإنَّه لا صلاةَ في حال الاستواء؛ إذ لا وجودَ للعبد حينئذ، ولا شعورَ له بنفْسه، وإنَّما تجب بالزَّوال وحدوثِ ظلِّ وجودِ العبد، سواءٌ عند الاحتجابِ بالخَلق وهو حالةُ الفَرْق قبلَ الجمع، أو عند البقاءِ وهو حالةُ الفرقِ بعد الجمع، وغسقُ الليلِ إشارةٌ إلى غسق ليلِ النفس، وقرآنُ الفجرِ إشارةٌ إلى قرآن فجرِ القلب.

وأدلُّ الصلواتِ وألطفُها صلاةُ المواصلة، وأفضلُها صلاة الشهودِ المشارُ إليها بصلاة العصر، وأخفُّها صلاة السرِّ المشارُ إليها بصلاة المغرب، وأشدُّها تثبيتاً

(١) عمل اليوم والليلة (٧٣٥)، والفردوس (٨٦٦٠).

للنفس صلاةُ النفس المشارُ إليها بصلاة العشاء، وأزجرُها للشيطان صلاةُ الحضورِ المشار إليها بالفجر ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ أي: تشهده ملائكةُ الليلِ والنهار. وهذا إشارةٌ إلى نزول صفاتِ القلبِ وأنوارها، وذهابِ صفات النفسِ وزوالِها.

﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ﴾ أي: زيادةً على الفرائض الخمسِ خاصَّةً بك. قيل: لكونه علامةَ مقامِ النفس، فيجب تخصيصُه بزيادةِ الطاعة؛ لزيادة احتياجِ هذا المقامِ إلى الصلاة بالنِّسبة إلى سائر المقامات. وقيل: إنَّما خُصَّ ﷺ بالتهجُّد لأنَّ الليلَ وقتُ خلوةِ المحبِّ بالحبيب، وهو عليه الصلاة والسلام الحبيبُ الأعظم، والخليلُ المكرَّم ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ وهو مقامُ إلحاق الناقصِ بالكامل، والكاملِ بالأكمل.

﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى﴾ حضرةَ الوحدةِ في عين الجمع ﴿مُدْخَلَ صِدْقٍ﴾ إدخالاً مرضيّاً بلا آفةِ زيغِ البصر إلى الالتفاتِ إلى الغير أصلاً ﴿وَأَخْرِجْنِى﴾ إلى فضاء الكثرةِ عند الرجوعِ إلى التفصيل بالوجود الموهوبِ الحقَّاني ﴿مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ سالماً من آفة التلوينِ والانحرافِ عن جادَّة الاستقامة ﴿وَٱجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا﴾ حجَّةً ناصرةً بالتثبيت والتمكين.

﴿وَقُلْ﴾ إذا زالت نقطةُ الغَينِ عن العين: ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ﴾ أي: ظهر الوجودُ الثابت، وهو الوجودُ الواجبيّ ﴿وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ وهو الوجودُ الإمكاني، ففي الحديث الصحيح[1]: «أصدقُ كلمةٍ قالها شاعرٌ كلمةُ لبيد: ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ».

ويقال: الحقُّ العلم، والباطلُ الجهل، والحقُّ ما بدا من الإلهام، والباطلُ هواجسُ النفسِ ووساوسُ الشيطان. وقال فارس: كلُّ ما يحملك على سلوك سبيلِ الحقيقةِ فهو حقّ، وكلُّ ما يَحجبك ويفرِّق عليك وقتَك فهو باطل.

﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾ من أمراض الصفاتِ الذميمة ﴿وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ بالغيب، يفيدهم الكمالاتِ والفضائلَ العظيمة. فالأولُ إشارةٌ إلى التخلية، والثاني إلى التحلية.

---

(١) أخرجه البخاري (٦١٤٧)، ومسلم (٢٢٥٦) من حديث أبي هريرة ﷺ.

ويقال: هو شفاءٌ من داء الشكِّ لضعفاء المؤمنين، ومن داء النَّكَرةِ للعارفين، ومن وجع الاشتياقِ للمحبِّين، ومن داء القنوطِ للمريدين والقاصدين، وأنشدوا:

وكُتْبك حولي لا تفارق مضجعي وفيها شفاءٌ للذي أنا كاتمُ

﴿وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ الباخسين حظوظَهم من الكمال بالميل إلى الشَّهواتِ النفسانية ﴿إِلَّا خَسَارًا﴾ بزيادة ظهور أنفُسهم بصفاتها، من إنكارٍ ونحوه.

﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ﴾ فاحتجب بالنِّعمة عن المنعمِ ولم يشكر ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسًا﴾ لجهله بعظيم قدرةِ اللهِ تعالى ولم يصبر ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ على طريقته التي تشاكل استعدادَه، وكلٌّ إناءٍ بالذي فيه يَرشَح.

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ أي: من عالَم الإبداع، وهو عالَمُ الذواتِ المقدَّسة عن الشَّكل واللَّون، والجهةِ والأين، فلا يمكن إدراكُ المحجوبين لها ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وهو علمُ المحسوسات.

﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ﴾ بنوره بمقتضى العنايةِ الأزلية ﴿فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ دونَ غيره ﴿وَمَن يُضْلِلْ﴾ بمنع ذلك النورِ عنه ﴿فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ﴾ يَهدونه أو يحفظونه من قهره عزَّ وجلّ.

﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ لانجذابهم إلى الجهةِ السُّفلية ﴿عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ لأنَّها أحوالٌ تناسب أحوالَهم في الدنيا.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ لعلمهم بحقِّيته، ووقوفِهم على ما أُودع فيه من الأسرار ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ﴾ لعظمته، أو شوقاً لمنزله وحبّاً للقائه.

قال أبو يعقوبَ السُّوسي: البكاءُ على أنواع: بكاءٌ من الله تعالى، وهو أن يبكيَ خوفاً ممَّا جرى به القلمُ في الفاتحة ويظهرُ في الخاتمة. وبكاءٌ على الله عزَّ وجلّ، وهو أن يبكيَ تحسُّراً على ما يفوته من الحقِّ تعالى. وبكاءٌ لله تبارك وتعالى، وهو أن يبكيَ عند ذِكره سبحانه وذِكرِ وعده ووعيدِه. وبكاءٌ بالله تعالى، وهو أن يبكيَ بلا حظٍّ منه في بكائه.

وقال القاسم: البكاءُ على وجوه: بكاء الجهَّال على ما جهلوا، وبكاءُ العلماء على ما قصَّروا، وبكاءُ الصالحين مخافةَ الفوت، وبكاء الأئمَّة مخافةَ السَّبق، وبكاءُ الفرسان من أرباب القلوبِ للهيبة والخشية، ولا بكاءَ للموحِّدين.

وفي الآية إشارةٌ ما إلى السَّماع، ولا أشرفَ من سماع القرآن، فهو الرَّوح والرَّيحان.

﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ قيل: دعاءُ اللهِ بالفَناء في الذات، ودعاءُ الرحمنِ بالفناء في الصفة، وصفةُ الرَّحمانية هي أمُّ الصفات، وبها استوى سبحانَه على عرشه، ومن ذلك يُعلم أنَّه ليس المرادُ من الإيجاد إلَّا رحمةَ الموجودين.

﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ﴾ أي: أيًّا ما طلبتَ من هذين المقامَين ﴿فَلَهُ﴾ تعالى في هذين المقامين ﴿ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ لا لك؛ إذ لستَ هناك بموجود، أمَّا في الفناء في الذاتِ فظاهر، وأمَّا في الفناء في الصفةِ المذكورة، فلأنَّ الرحمنَ لا يصلح اسماً لغير تلك الذَّات، ولا يمكن ثبوتُ تلك الصفةِ لغيرها، ولا يخفَى عليك أنَّ ضميرَ «له» على هذا التأويلِ عائدٌ على ما عاد إليه على التفسير.

وفي «الفتوحات المكِّية»[1] أنَّه تعالى جعل الأسماءَ الحسنى لله كما هي للرَّحمن، غيرَ أنَّ الاسمَ له معنًى وصورة، فيدعَى «الله» بمعنى الاسم، ويُدعَى «الرحمن» بصورته، لأنَّ الرحمن هو المنعوتُ بالنفس، وبالنفس ظهرت الكلماتُ الإلهية في مراتب الخلاءِ الذي ظهر فيه العالَم، فلا ندعوه إلَّا بصورة الاسم، وله صورتان: صورةٌ عندنا من أنفاسنا وتركيبِ حروفنا، وهي التي ندعوه بها، وهي أسماءُ الأسماءِ الإلهية، وهي كالخِلَع عليها، ونحن بصورة هذه الأسماءِ مترجِمون عن الأسماءِ الإلهية، ولها صورٌ من نفس الرحمنِ من كونه قائلاً ومنعوتاً بالكلام، وخلف تلك الصورِ المعاني، التي هي كالأرواح للأسماءِ الإلهية التي يَذكر الحقُّ بها نفسَه وهي من نفس الرَّحمن، فله الأسماءُ الحسنى، وأرواحُ تلك الصورِ هي التي لاسم اللهِ خارجةٌ عن حكم النفسِ لا تُنعَت بالكيفية، وهي لصور الأسماءِ النفسيةِ الرَّحمانية كالمعاني للحروف، ولمَّا علمنا هذا وأُمرنا بأن ندعوَه سبحانه

---

(١) ٢/٣٩٦-٣٩٧.

وخُيِّرنا بين الاسمينِ الجليلين، فإن شئنا دعوناه بصور الأسماءِ النفسيةِ الرحمانية، وهي الهممُ الكونيةُ التي في أرواحنا، وإن شئنا دعوناه بالأسماء التي من أنفاسنا بحكم التَّرجمة، فإذا تلفَّظنا بها أَحضرنا في نفوسنا إمَّا الله، فننظر المعنى، وإما الرَّحمن، فننظر صورةَ الاسمِ الإلهي النفسيِّ الرحماني، كيفما شئنا فعلنا؛ فإنَّ دلالةَ الصورتين منَّا ومن الرَّحمن على المعنى واحد، سواءٌ علمنا ذلك أو لم نعلمه. اهـ.

وهو كلامٌ يعسُر فهمُه إلَّا على مَن شاء اللهُ تعالى، بيدَ أنَّه ليس فيه حملُ الدعاءِ على ما سمعت.

﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ فضلاً عن أن يكونَ له سبحانه ولدٌ بطريق التولُّد ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ فلا مدخلَ لغيره تعالى في ملكية شيءٍ على الحقيقة، وما يوجد بسببٍ ليس السببُ إلَّا آلةً له، ولا تملكُ الآلةُ شيئاً، بل لا شيءَ إلَّا وهو صنعُه تعالى على الحقيقة، والسريرُ مثلاً وإنْ أُضيف إلى النجَّار من حيث الصَّنعة، إلَّا أنَّه في الحقيقة آلةٌ كالقَدُوم، ولا يضاف العملُ إلى الآلةِ على الحقيقة. كذا قيل.

وللشيخ قدِّس سرُّه كلامٌ في هذا المقام يُفصح عن بعضٍ هذا، ذكره في الباب الثامنِ والتِّسعين بعد المئة[1]، فارجع إليه وتدبَّر. وكذا له كلامٌ في قوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ لكن يُغني عنه ما قدَّمناه.

﴿وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا﴾ قال بعضُهم: تكبيرُه تعالى أن تعلمَ أنَّك لا تُطيق أن تكبِّرَه إلَّا به. وقال ابنُ عطاء: تكبيرُه عزَّ وجل بتعظيم مِنَّته وإحسانِه في القلب بالعلم بالتقصير في الشُّكر، وكيف يُوفي أحدٌ شكرَه تعالى، ونعمُه جلَّ وعلا لا تُحصَى، وآلاؤه لا تُستقصَى.

❊ ❊ ❊

هذا وقد تمَّ بفضل اللهِ تعالى تفسيرُ هذه السورةِ الكريمة.

---

(١) من الفتوحات المكية ٢/ ٣٩٠ فما بعد.

سُورَةُ الكَهْفِ

ويقال: سورةُ أصحابِ الكهف، كما في حديثٍ أَخرجه ابنُ مردويه[1]، وروى البيهقيُّ[2] من حديث ابن عباسٍ مرفوعاً أنَّها «تُدعَى في التوراة الحائلة، تحول بين قارئها وبين النَّار» إلا أنَّه قال: إنَّه منكر.

وهي مكِّية كلُّها في المشهور، واختاره الداني، ورُوي عن ابن عباسٍ وابنِ الزبير رضي الله عنهما، وعدَّها بعضُهم من السُّوَر التي نزلت جملة؛ لما أخرج الديلميُّ في «مسند الفردوس»[3] عن أنس، عن النبيِّ ﷺ قال: «نزلت سورةُ الكهفِ جملة، معها سبعون ألفاً من الملائكة». وفي روايةٍ أخرى عن ابن عباس أنَّها مكِّية إلَّا قولَه تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ﴾ الآية [٢٨] فمدنيّ، ورُوي ذلك عن قتادة. وقال مقاتلٌ: هي مكِّية إلَّا أولَها إلى «جرزاً» وقولَه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الآية:١٠٧] إلى آخرها فمدنيّ.

وهي مئةٌ وإحدى عشرةَ آيةً عند البصريين، ومئةٌ وعشرةٌ عند الكوفيين، ومئةٌ وستٌّ عند الشاميين، ومئةٌ وخمسٌ عند الحجازيين.

ووجهُ مناسبةِ وضعها بعدَ الإسراء ـ على ما قيل ـ افتتاحُ تلك بالتسبيح وهذه بالتحميد، وهما مقترنان في الميزان وسائرِ الكلام، نحو: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ [الحجر:٩٨] فسبحانَ اللهِ وبحمده. وأيضاً تشابُه اختتامِ تلك وافتتاحِ هذه؛ فإنَّ في كلٍّ منهما حمداً، نعم فرِّق بينهما بأنَّ الحمدَ الأوَّلَ ظاهرٌ في الحمد الذاتيّ، والحمدَ المفتتحَ به في هذه يدلُّ على الاستحقاق الغيرِ الذاتي.

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً، كما في الدر المنثور ٤/ ٢٠٩، وورد ذلك أيضاً في حديث النواس بن سمعان عند الترمذي (٢٢٤٠)، والنسائي في الكبرى (١٠٧١٧).

(٢) في الشعب ٢/ ٤٧٥.

(٣) برقم (٦٨١٢)، وفي إسناده أبو بكر الهذلي، وهو متروك الحديث كما في التقريب.

وقال الجلالُ السيوطيُّ[١] في ذلك: إنَّ اليهودَ أمروا المشركين أن يسألوا النبيَّ ﷺ عن ثلاثةِ أشياء: عن الرُّوح، وعن قصَّة أصحابِ الكهف، وعن قصة ذي القَرنين، وقد ذُكر جوابُ السؤالِ الأوَّل في آخر السورةِ الأولى، وجوابُ السؤالين الآخرَين في هذه، فناسب اتصالَهما، ولم تُجمع الأَجوبة الثلاثةُ في سورة لأنَّه لم يقع الجوابُ عن الأوَّل بالبيان، فناسب أن يُذكرَ وحدَه في سورة، واختيرت سورةُ الإسراءِ لما بين الروحِ وبين الإسراء من المشاركة بأنَّ كلًّا منهما ممَّا لا يكاد تصلُ إلى حقيقته العقولُ. وقيل: إنَّما ذكر هناك لِمَا أنَّ الإسراء متضمِّن العروجَ إلى المحلِّ الأرفع، والروحَ متصفةٌ بالهبوط من ذلك المحلِّ؛ ولذا قال ابنُ سينا فيها:

هبطت إليك من المحلِّ الأرفعِ ورقاءُ ذات تعزُّز وتمنُّعِ[٢]

ثم قال: ظهر لي وجهٌ آخر، وهو أنَّه تعالى لمَّا قال في تلك: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الآية: ٨٥] والخطابُ لليهود، استظهر على ذلك بقصَّة موسى نبيِّ بني إسرائيلَ مع الخَضِر عليهما السلام، التي كان سببَها ذِكرُ العلمِ والأعلم وما دلَّت عليه من كثرة معلوماتِ الله تعالى التي لا تحصَى، فكانت هذه السورةُ كإقامة الدليلِ لمَا ذُكر من الحكم في تلك السورة. وقد ورد في الحديث أنَّه لمَّا نزل (وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) قال اليهود: قد أُوتينا التوراةَ فيها علمُ كلِّ شيء، فنزل ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى﴾ الآية [الكهف: ١٠٩] فتكون هذه السورةُ من هذه الجهةِ جواباً عن شُبهة الخصومِ فيما قرِّر في تلك، وأيضاً لمَّا قال سبحانه هناك: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾ [الآية: ١٠٤] شرح ذلك هنا وبَسَطه بقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ﴾ [الآية: ٩٨] إلى قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا ﴿٩٩﴾ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَٰفِرِينَ عَرْضًا﴾ [الآية: ٩٩-١٠٠] اهـ. وللمناسبة أوجهٌ أُخَرُ تظهر بأدنى تأمُّل.

وأمَّا فضلُها فمشهور.

---

(١) في تناسق الدرر ص٦٤.

(٢) وفيات الأعيان ٢/ ١٦٠، والخزانة ١١/ ١٦٨.

وقد أَخرج ابنُ مردويه عن ابن عمرَ مرفوعاً: «من قرأ سورةَ الكهفِ في يوم الجمعة، سطع له نورٌ من تحت قدمِه إلى عَنان السماء، يُضيءُ له إلى يومِ القيامة، وغُفر له ما بينَ الجُمُعتين»(١).

وروى غيرُ واحدٍ عن أبي سعيدٍ الخُدْري: مَن قرأ سورةَ الكهفِ في يوم الجمعة، أَضاء له من النُّور ما بينه وبينَ البيتِ العتيق(٢).

وكان الحسنُ بن عليٍّ ﵄ - كما أَخرج أبو عُبَيدٍ والبيهقيُّ عن أمِّ موسى - يقرؤها كلَّ ليلة(٣).

وأخرج ابنُ مردويه عن عبد اللهِ بن مغفَّلٍ مرفوعاً: «البيتُ الذي تُقرأ فيه سورةُ الكهفِ لا يدخله شيطانٌ تلك الليلة»(٤).

وإلى سُنِّية قراءتِها يومَ الجمعةِ وكذا ليلتَها ذهب غيرُ واحدٍ من الأئمَّة، وقالوا بندب تكرارِ قراءتها.

وأخرج أحمدُ، ومسلم، وأبو داودَ، والتِّرمذي، والنَّسائي، وابنُ حِبَّان(٥)، وجماعةٌ عن أبي الدَّرداء، عن النبيِّ ﷺ: «مَن حفظ عشرَ آياتٍ من أوَّل سورةِ الكهف، عُصم من فتنة الدجَّال». وفي روايةٍ أخرى عنه رواها أحمدُ، ومسلمٌ، والنسائيّ، وابن حبانَ أيضاً(٦) قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ العشرَ الأواخرَ من سورة الكهف، عُصِم من فتنة الدجَّال».

---

(١) ذكره ابن كثير في أول تفسير سورة الكهف وقال: في رفعه نظر، وأحسن أحواله الوقف.

(٢) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن ص ١٣١، والدارمي (٣٤١٠)، وأخرجه مرفوعاً الحاكم ٢/ ٣٦٨ وقال: صحيح الإسناد.

(٣) فضائل القرآن لأبي عبيد ص ١٣٢، وشعب الإيمان ٢/ ٤٧٥.

(٤) الدر المنثور ٤/ ٢٠٩.

(٥) مسند أحمد (٢١٧١٢)، وصحيح مسلم (٨٠٩)، وسنن أبي داود (٤٣٢٣)، والسنن الكبرى (١٠٧٢١)، وصحيح ابن حبان (٧٨٥).

(٦) مسند أحمد (٢٧٥١٦)، وصحيح مسلم (٨٠٩)، والسنن الكبرى (١٠٧٢٠)، وصحيح ابن حبان (٧٨٦).

وأخرج الترمذيُّ وصحَّحه[1] عنه مرفوعاً: «مَن قرأ ثلاثَ آياتٍ من أوَّل الكهفِ عُصم...» إلخ.

وجاءَ في حديثٍ أخرجه ابنُ مردويه عن عائشةَ ﵂ مرفوعاً أنَّ: «مَن قرأ الخمسَ الأواخرَ منها عند نومِه، بعثه اللهُ تعالى أيَّ الليلِ شاء»[2] وقد جرَّبت ذلك مِراراً، فليُحفظ، واللهُ تعالى الموفِّق.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ﴾ محمدٍ ﷺ ﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾ الكاملَ الغنيَّ عن الوصف بالكمال، المعروفَ بذلك من بين سائرِ الكتب، الحقيقَ باختصاص اسمِ الكتاب به. وهو إمَّا عبارةٌ عن جميع القرآن، ففيه تغليبُ الموجودِ على المترقَّب، وإما عبارةٌ عن الجميع المنزَّل حينئذ، فالأمرُ ظاهر.

وفي وصفه تعالى بالموصول إشعارٌ بعِلِّية ما في حيِّز الصلةِ لاستحقاق الحمدِ الدالِّ عليه اللامُ، على ما صرَّح به ابنُ هشامٍ وغيرُه، وإيذانٌ بعِظَم شأنِ التنزيلِ الجليل، كيف لا، وهو الهادي إلى الكمال الممكنِ في جانبَي العلمِ والعمل.

وفي التعبير عن الرَّسول ﷺ بالعبد مضافاً إلى ضميره تعالى من الإشارة إلى تعظيمه عليه الصلاة والسلام ـ وكذا تعظيم المنزَّل عليه ـ ما فيه. وفيه أيضاً إشعارٌ بأنَّ شأن الرسولِ أن يكونَ عبداً للمرسِل، لا كما زعمت النصارَى في حقِّ عيسى عليه السلام.

وتأخيرُ المفعولِ الصريح عن الجارِّ والمجرورِ مع أن حقَّه التقديمُ عليه ليتَّصلَ به قولُه تعالى: ﴿وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ﴾ أي: للكتاب ﴿عِوَجَا ۜ ﴿١﴾﴾ أي: شيئاً من العِوَج باختلال اللفظِ من جهة الإعراب، ومخالفةِ الفصاحةِ وتناقُض المعنى، وكونِه مشتملاً على ما ليس بحقٍّ، أو داعياً لغير اللهِ تعالى.

---

(١) في جامعه (٢٨٨٦).

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٠٩، وضعَّف سنده الكناني في تنزيه الشريعة ١/ ٣٠٢.

والعِوَج ـ وكذا العَوَج ـ: الانحرافُ والميلُ عن الاستقامة، إلَّا أنَّه قيل: هو بكسر العينِ ما يُدرَك بفتح العين، وبفتح العينِ ما يُدرَك بفتح العين[1]، فالأوَّل: الانحرافُ عن الاستقامة المعنويةِ التي تُدرَك بالبصيرة، كعِوَج الدِّين والكلام، والثاني: الانحرافُ عن الاستقامة الحسيةِ التي تُدرَك بالبصر، كعَوَج الحائطِ والعُود.

وأُورد عليه قولُه تعالى في شأن الأرض: ﴿لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾ [طه:١٠٧] فإنَّ الأرضَ محسوسة، واعوجاجُها وكذا استقامتُها مما يدرك بالبصر، فكان ينبغي ـ على ما ذُكر ـ فتحُ العين.

وأُجيب بأنَّه لمَّا أُريد به هنا ما خفي من الاعوجاجِ حتى احتاج إثباتُهُ إلى المقاييس الهندسيةِ المحتاجةِ إلى إعمال البصيرة، أُلحق بما هو عقليٌّ صِرْف، فأُطلق عليه ذلك لذلك.

وتعقِّب بأنَّ «لا ترى» ظاهرٌ في أنَّ المنفيَّ ما يُدرَك بالبصر، فيحتاج إلى أن يرادَ به الإدراك.

وعن ابن السِّكِّيت أنَّ المكسورَ أعمُّ من المفتوح[2]. واختار المرزوقيُّ في شرح «الفصيح» أنَّه لا فرقَ بينهما.

﴿قَيِّمًا﴾ أي: مستقيماً، كما أخرجه ابنُ المنذر عن الضحَّاك، ورُوي أيضاً عن ابن عباس. والمرادُ مما قبلُ أنَّه لا خللَ في لفظه ولا في معناه، والمرادُ من هذا أنه معتدلٌ لا إفراطَ فيما اشتمل عليه من التكاليفِ حتى يشقَّ على العباد، ولا تفريطَ فيه بإهمالِ ما يحتاج إليه حتى يحتاجَ إلى كتابٍ آخَرَ، كما قال سبحانه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨] ولذا كان آخرَ الكتبِ المنزَّلَ على خاتَم الرسلِ عليه الصلاة والسلام.

وقيل: المرادُ منه ما أُريد ممَّا قبله، وذَكَره للتأكيد.

وقال الفرَّاء[3]: المراد: قيِّماً على سائر الكتبِ السماويَّة شاهداً بصحَّتها.

---

(١) جاء في هامش الأصل: «ما» الأولى نافية و«ما» الثانية موصولة. اهـ منه.

(٢) ينظر إصلاح المنطق ص ١٨٥.

(٣) في معاني القرآن ٢/ ١٣٣.

وقال أبو مسلم: المراد: قيِّماً بمصالحِ العباد، متكفِّلاً بها وببيانها لهم؛ لاشتماله على ما ينتظم به المعاشُ والمعاد.

وهو على هذين القولَين تأسيسٌ أيضاً لا تأكيد، فكأنَّه قيل: كتاباً صادقاً في نفسه مصدِّقاً لغيره، أو: كتاباً خالياً عن النقائص حالياً بالفضائل.

وقيل: المرادُ على الأخير أنه كاملٌ في نفسه ومكمِّل لغيره.

ونصبه بمضمَر، أي: جعله قيِّماً، على أنَّ الجملةَ مستأنفة، أو: وجعله قيِّماً، على أنَّها معطوفةٌ على ما قبل، إلَّا أنَّه قيل: إنَّ حذفَ حرفِ العطفِ مع المعطوف تكلُّف. وكان حفصٌ يسكت على «عوجا» سكتةً خفيفةً ثم يقول: «قيماً»[1].

واختار غيرُ واحدٍ أنَّه على الحالِ من الضمير في «له»، أي: لم يجعلْ له عِوَجاً حالَ كونِه مستقيماً. ولا عِوَجَ فيه على ما سمعتَ أوَّلاً من معنى المستقيم؛ إذ محصَّله أنَّه تعالى صانه عن الخَلَل في اللفظ والمعنى حالَ كونِه خالياً عن الإفراط والتفريط، وكذا على القولَين الأخيرين.

نعم قيل: إنَّ جَعْلَه حالاً من الضمير مع تفسير المستقيم بالخالي عن العِوَج ركيك. وتعقَّبه بعضُهم بأنَّه تندفع الركاكةُ بالحمل على الحالِ المؤكِّدة، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة:٢٥]. وفيه بحث.

وجوِّز أن يكونَ حالاً من الكتاب. واعتُرض بأنَّه يلزم حينئذٍ العطفُ قبل تمامِ الصِّلة؛ لأنَّ الحالَ بمنزلة جزءٍ منها. وأُجيب بأنَّه يجوز أن يجعلَ «ولم يجعل» إلخ من تتمَّة الصلةِ الأولى على أنَّه عطفٌ بياني، حيث قال تعالى: (أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ) الكاملَ في بابه [ثم][2] عقَّبه بقوله سبحانه: (وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا) فحينئذٍ لا يكون الفصلُ قبل تمامِ الصِّلة، وهو نظيرُ قولِه تعالى: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:٢١٧] على قول.

وأيضاً يجوز أن يكونَ الواوُ في «ولم يجعل» للحال، والجملةُ بعده حالٌ من «الكتاب» كـ «قيِّماً». واختاره الأصبهانيّ.

---

(١) التيسير ص١٤٢، والنشر٢/ ٣١٠.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

وقال أبو حيَّان[١]: إنَّ ذاك على مذهب مَن يجوِّز وقوعَ حالَين من ذي حالٍ واحدٍ بغير عطف، وكثيرٌ من أصحابنا على منعه.

وقال آخَر: إنَّ قياسَ قولِ الفارسيِّ في الخبر أنَّه لا يتعدَّد مختلفاً بالإفراد والجملية أن يكونَ الحالُ كذلك.

وأُجيب بأنَّه غيرُ وارد؛ إذ ما ذكره الفارسيُّ خلافُ مذهبِ الجمهور، مع أنَّه قياسٌ مع الفارق، فلا يُسمَع. وكذا ما ذكره أبو حيَّانَ عن الكثير خلافُ المعوَّل عليه عند الأكثر. نعم فِراراً من القيل والقال جعل بعضُهم الواوَ للاعتراض والجملةَ اعتراضية، وفي الكلام تقديمٌ وتأخير، والأصل: الحمدُ لله الذي أنزل على عبده الكتابَ قيِّماً ولم يجعل له عِوَجاً. ورُوي القولُ بالتقديم والتأخيرِ عن ابن عباسٍ ومجاهد. وذَكَرَ السمينُ أنَّ ابن عباسٍ حيث وقعت جملةٌ معترضةٌ في النَّظم يجعلها مقدَّمةً من تأخير[٢]، ووجِّه ذلك بأنَّها وقعت بين لفظَين مرتبطين، فهي في قوَّة الخروجِ من بينهما، ولما كان «قيماً» يُفيد استقامةً ذاتيةً أو ثابتةً[٣]؛ لكونه صفةً مشبَّهة أوصيغةَ[٤] مبالغة، وما من شيءٍ كذلك إلَّا وقد يتوهَّم فيه أدنَى عِوَج، ذُكر قولُه تعالى: «ولم يجعل» إلخ للاحتراس، وقدِّم للاهتمام، كما في قوله:

أَلا يا اسلمي يا دارَ ميٍّ على البِلى   ولا زال منهلًّا بجرعائك القَطْرُ[٥]

ومن هنا يُعلَم أنَّ تفسير القيِّم بالمستقيم بالمعنى المتبادِر، وأنَّ قول الزمخشريِّ: فائدةُ الجمعِ بينه وبين نفي العِوَج التأكيدُ، فرُبَّ مستقيم مشهودٍ له بالاستقامة ولا يخلو من أدنى عِوَج عند السَّبر والتصفُّح[٦] = غيرُ ذي عِوَجٍ عند السَّبر والتصفُّح، وأنَّه لا يَرِد قولُ الإمام[٧]: إنَّ قولَه تعالى: «لم يجعل له عوجا»

(١) في البحر٦/ ٩٦.
(٢) ينظر الدر المصون ٦/ ٦٧-٦٨، ونقله بواسطة الشهاب في الحاشية ٦/ ٧٣، وما بعده منه.
(٣) في حاشية الشهاب: أو تابعة، وهو الأنسب بالسياق.
(٤) في الأصل و(م): وصيغة، والمثبت من حاشية الشهاب.
(٥) البيت لذي الرمة، وهو في ديوانه١/ ٥٥٩.
(٦) في الكشاف٢/ ٤٧٢.
(٧) في التفسير الكبير٢١/ ٧٤.

يدلُّ على كونه مكمَّلاً في ذاته، وقولَه سبحانه: «قيماً» يدلُّ على كونه مكمِّلاً لغيره، فثبت بالبرهان العقليِّ أنَّ الترتيب الصحيحَ كما ذكره اللهُ تعالى، وأنَّ ما ذكروه من التقديم والتأخيرِ فاسدٌ يمتنع العقلُ من الذهاب إليه. انتهى.

ولَعمري إنَّ هذا الكلامَ لا ينبغي من الإمام إنْ صحَّ عنده أنَّ القولَ المذكورَ مرويٌّ عن ابن عباسٍ ومجاهد؛ فإنَّ الأولَ تَرجمانُ القرآن وناهيكَ به جلالةً ومعرفةً بدقائق اللِّسان، وقد قيل في الثاني: إذا جاءكَ التفسيرُ عن مجاهدٍ فحسْبُك.

وقال صاحبُ «حلّ العقد»: يمكن أن يكونَ «قيِّماً» بدلاً من قوله تعالى: «ولم يجعل له عوجاً» قال أبو حيَّان[١]: ويكون حينئذٍ بدلَ مفردٍ من جملة، كما قالوا في: عرفتُ زيداً أبو مَن هو: إنَّه بدلُ جملةٍ من مفرَد، وفي جواز ذلك خلاف.

هذا وزعم بعضُهم أنَّ ضميرَ «له» عائدٌ على «عبده» وحينئذٍ لا يتأتَّى جميعُ التخاريجِ الإعرابيةِ السابقة.

وقرأ أَبانُ بن تَغلب[٢]: «قِيَماً» بكسر القاف وفتح الياء المخفَّفة. وفي بعض مصاحفِ الصحابة: «ولم يَجعلْ له عِوَجاً لكنَّه قيِّماً»[٣] وحُمل ذلك على أنَّه تفسيرٌ لا قراءة.

﴿لِّيُنذِرَ﴾ متعلِّق بـ «أَنزلَ»، واللامُ للتعليل، واستدلَّ به مَن قال بتعليل أفعالِ الله تعالى بالأغراض، كالسلف والماتُريدية، ومَن يأبَى ذلك يجعلها لامَ العاقبة، وزعم الحوفيُّ أنَّه متعلِّق بـ «قيِّماً». وليس بقيِّم.

والفاعلُ ضميرُ الجلالة، وكذا في الفعلَين المعطوفين عليه.

وجوِّز أن يكونَ الفاعلُ في الكلِّ ضميرَ «الكتاب»، أو ضميرَه ﷺ.

وأَنذر يتعدَّى لمفعولَين، قال تعالى: ﴿أَنذَرۡنَٰكُمۡ عَذَابٗا قَرِيبٗا﴾ [النبأ: ٤٠] وحُذف هنا المفعولُ الأوَّل واقتُصر على الثاني، وهو قولُه تعالى: ﴿بَأۡسٗا شَدِيدٗا﴾ إيذاناً بأنَّ

---

(١) في البحر ٦/ ٩٦.
(٢) في الأصل و(م): ثعلب، والقراءة في القراءات الشاذة ص٧٨، والدر المصون ٧/ ٤٣٤.
(٣) في تفسير الطبري ١٥/ ١٤١، والبحر ٦/ ٩٦، والدر المصون ٧/ ٤٣٥: «لكن جعله قيِّماً».

ما سيق له الكلامُ هو المفعولُ الثاني، وأنَّ الأولَ ظاهرٌ لا حاجةَ إلى ذِكره، وهو: الذين كفروا، بقرينةِ ما بعدُ، والمراد: الذين كفروا بالكتاب.

والظاهرُ أنَّ المرادَ من البأس الشديدِ عذابُ الآخرةِ لا غير. وقيل: يحتمل أن يندرجَ فيه عذابُ الدنيا.

﴿مِّن لَّدُنْهُ﴾ أي: صادراً مِن عندِه تعالى نازلاً من قِبَله بمقابلة كفرِهم، فالجارُّ والمجرورُ متعلِّق بمحذوفٍ وقع صفةً ثانيةً للبأس.

و«لَدُن» هنا بمعنى عند كما رُوي عن قتادة. وذكر الراغبُ[1] أنه أخصُّ منه؛ لأنَّه يدلُّ على ابتداءِ نهاية، نحو: أقمتُ عنده من لَدُن طلوعِ الشمسِ إلى غروبها، وقد يوضع موضعَ عند، وقال بعضُهم: إنَّ «لدن» أبلغُ من عند وأخصّ. وفيه لغات. وقرأ أبو بكرٍ عن عاصمٍ بإشمام الدال[2]، بمعنى تضعيفِ الصوتِ بالحركة الفاصلةِ بين الحرفين، فيكون إخفاءً لها، وبكسر النونِ لالتقاء الساكنين، وكسرِ الهاءِ للإتْباع.

ويُفهَم من كلام بعضِهم أنَّه قرأ بالإسكان مع الإشمام، بمعنى الإشارةِ إلى الحركة بضمِّ الشفتين مع انفراجٍ بينهما، فاستُشكل في«الدُّر المصون»[3] وغيرِه بأنَّ هذا الإشمامَ إنما يتحقَّق في الوقف على الآخِر، وكونُه في الوسَط كما هنا لا يتصوَّر؛ ولذا قيل: إنَّه يؤتَى به هنا بعدَ الوقفِ على الهاء.

ودُفع الاعتراضُ بأنَّه لا يدلُّ حينئذٍ على حركة الدال، وقد علِّل به بأنَّه متعيِّن؛ إذ ليس في الكلمة ما يصلحُ أن يشارَ إلى حركته غيرُها. ولا يخفَى ما فيه، وما قدَّمناه حاسمٌ لمادَّة الإشكال.

وقرأ الجمهورُ بضمِّ الدالِ والهاءِ وسكونِ النون، إلَّا أنَّ ابنَ كثيرٍ يصل الهاءَ بواو، وغيرُه لا يَصِل[4].

---

(١) في المفردات (لدن).
(٢) التيسير ص١٤٢، والنشر٢/ ٣١٠.
(٣) ٧/ ٤٣٨.
(٤) التيسير ص١٤٢، والنشر٢/ ٣١٠.

﴿وَيُبَشِّرَ﴾ بالنصب عطفٌ على «ينذر» وقُرئ شاذّاً بالرفع[١].

وقرأ حمزةُ والكِسائي: «ويَبْشُرَ» بالتخفيف[٢].

﴿ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي: المصدِّقين بالكتاب، كما يُشعر به ـ وكذا بما تقدَّم ـ ذكرُ ذلك بعد الامتنانِ بإنزال الكتاب (ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ) أي: الأعمالَ الصالحةَ التي بيِّنت في تضاعيفه.

وإيثارُ صيغةِ الاستقبالِ في الصِّلة للإشعار بتجدُّد العملِ واستمراره، وإجراءُ الموصولِ على موصوفه المذكورِ لمَا أنَّ مدارَ قبولِ العمل الإيمان.

﴿أَنَّ لَهُمْ﴾ أي: بأنَّ لهم بمقابلة إيمانهم وعملِهم المذكورِ ﴿أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾﴾ هو ـ كما قال السُّدِّي وغيرُه ـ الجنة، وفيها من النعيم المقيمِ والثوابِ العظيم ما فيها، ويؤيِّد كونَ المرادِ به الجنةَ ظاهرُ قولِه تعالى: ﴿مَّٰكِثِينَ فِيهِ﴾ أي: مقيمين في الأجر ﴿أَبَدًا ﴿٣﴾﴾ من غير انتهاءٍ لزمان مُكثهم.

ونصبُ «ماكثين» على الحالِ من الضمير المجرورِ في«لهم» والظرفان متعلِّقان به، وتقديمُ الإنذارِ على التبشير لإظهار كمالِ العناية بزجر الكفارِ عمَّا هم عليه، مع مراعاة تقديمِ التخليةِ على التحلية.

وتكريرُ الإنذارِ بقوله تعالى: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴿٤﴾﴾ متعلِّقاً بفرقةٍ خاصَّة ممن عمَّه الإنذارُ السابقُ من مستحقِّي البأسِ الشديد؛ للإيذان بكمال فظاعةِ حالهم، لغاية شناعةِ كفرِهم وضلالهم، كما ينبئُ عنه ما بعد، أي: ويُنذرَ مِن بين هؤلاء الكفرةِ المتفوِّهين بمثل هاتيك العظيمةِ خاصَّة، وهم العربُ القائلون: الملائكةُ بناتُ اللهِ تعالى، واليهودُ القائلون: عُزَير ابنُ اللهِ سبحانه، والنصارى القائلون: المسيحُ ابن اللهِ عزَّ وجلّ.

وتركُ إجراءِ الموصولِ على الموصوف كما في قوله تعالى: (وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ) إلخ للإيذان بكفاية ما في حيِّز الصلةِ في الكفر على أقبح الوجوه؛ وإيثارُ صيغةِ الماضي في الصلة؛ للدَّلالة على تحقُّق صدورِ تلك الكلمةِ القبيحةِ عنهم فيما سبق.

---

(١) البحر٦/ ٩٦.

(٢) التيسير ص٨٧، والنشر٢/ ٢٣٩.

وجعل بعضُهم المفعولَ المحذوفَ فيما سلف عبارةً عن هذه الطائفة، وفي الآية صنعةُ الاحتباك، حيث حُذف من الأوَّل ما ذُكر فيما بعد، وهو المنذَر، وحُذف مما بعدُ ما ذُكر في الأوَّل، وهو المنذَرُ به.

وتعقِّب بأنَّه يؤدِّي إلى خروج سائرِ أصناف الكفرةِ عن الإنذار والوعيد.

وأُجيب بأنَّه يُعلَم إنذارُ سائرِ الأصناف ودخولُهم في الوعيد من باب الأَوْلى؛ لأنَّ القول بالتبنِّي ـ وإن كَبُرَ كلمةً ـ دون الإشراك، وفيه نظر.

وقدَّر ابنُ عطية[١]: العالَم، وأبو البقاءِ[٢]: العباد، فيعمُّ المؤمنين أيضاً.

وتعقِّب بأنَّ التعميمَ يقتضي حملَ الإنذارِ على معنى مجرَّد الإخبار بالأمر الضارِّ من غير اعتبارِ حلولِ المنذَر به على المنذَر، كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [يونس:٢] وهو يفضي إلى خلوِّ النظمِ الكريم عن الدَّلالة على حلول البأسِ الشديدِ على مَن عدا هذه الفرقة، فتأمَّل.

﴿مَّا لَهُم بِهِۦ﴾ أي: باتِّخاذه سبحانه وتعالى ولداً ﴿مِنْ عِلْمٍ﴾ مرفوعُ المحلِّ على الابتداء، أو الفاعلية، لاعتماد الظرف. و«مِن» مزيدةٌ لتأكيد النفي، والجملةُ حاليَّة، أو مستأنفة، لبيان حالِهم في مقالهم، أي: ما لهم بذلك شيءٌ من العلم أصلاً، لا لإخلالهم بطريق العلمِ مع تحقُّق المعلومِ أو إمكانه، بل لاستحالته في نفسه، ومعها لا يستقيم تعلُّق العلم.

واستُظهر كونُ ضميرِ «به» عائداً على الولد، وعدمُ العلم وكذا حالُ الجملةِ على ما سمعت. وزعم المهدويُّ أنَّ الجملةَ على هذا صفةٌ لـ «ولداً». وليس بشيء.

وجوِّز أن يعودَ على القول المفهومِ من«قالوا» أي: ليس قولُهم ذلك ناشئاً عن علمٍ وتذكُّرٍ ونظرٍ فيما يجوز عليه تعالى وما يمتنع.

وقال الطبريّ[٣]: هو عائدٌ على الله تعالى، على معنى: ليس لهم علمٌ بما يجوز عليه تعالى وما يمتنع ﴿وَلَا لِآبَآئِهِمْ﴾ الذين قالوا مِثلَ ذلك ناسبين التبنِّي إليه

(١) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٩٥.
(٢) في الإملاء ٣/ ٥٠٤.
(٣) في تفسيره ١٥/ ١٤٧.

عزَّ وجلّ. والتعرُّضُ لنفي العلمِ عنهم لأنَّهم قدوةُ هؤلاء.

﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً﴾ أي: عَظُمت مقالتُهم هذه في الكفرِ والافتراء؛ لـمَا فيها من نسبته تعالى إلى ما لا يكاد يليقُ بكبريائه جلَّ وعلا، وكَبُر ـ وكذا كلُّ ما كان على وزن فَعُلَ موضوعاً على الضمّ، كظَرُف، أو محوَّلاً إليه من فَعَلَ أو فَعِل ـ ذهب الأخفش[(١)] والمبرِّد إلى إلحاقه بباب التعجُّب، فالفاعلُ هنا ضميرٌ يرجع إلى قوله تعالى: «اتخذ» إلخ بتأويل المقالة، و«كلمةً» نصبٌ على التمييز، وكأنَّه قيل: ما أكبرَها كلمةً! وقولُه تعالى: ﴿تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ صفةُ «كلمة» تفيد استعظامَ اجترائهم على النُّطق بها وإخراجِها من أفواههم، فإنَّ كثيراً ممَّا يوسوس به الشيطانُ وتحدِّث به النفسُ لا يمكن أن يتفوَّهَ به، بل يُصرَف عنه الفكر، فكيف بمِثل هذا المنكر؟

وذهب الفارسيُّ وأكثرُ النُّحاة إلى إلحاقه بباب نِعمَ وبئس، فيَثْبُتُ له جميعُ أحكامه، ككون فاعلِه معرَّفاً بأل، أو مضافاً إلى معرَّف بها، أو ضميراً مفسَّراً بالتمييز. ومن هنا جوّز أن يكونَ الفاعلُ هنا ضميرَ «كلمة» وهي أيضاً تمييز، والجملةُ صفتها، ولا ضيرَ في وصف التمييزِ في باب نِعَم وبئس. وجوَّز أبو حيانَ[(٢)] وغيرُه أن تكونَ صفةً لمحذوف هو المخصوصُ بالذمّ، أي: كبرت كلمةً كلمةٌ خارجةٌ من أفواههم.

وظاهرُ كلام الأخفش تغايُرُ المذهبَين. وفي«التسهيل»[(٣)] أنَّه من باب نِعمَ وبئسَ وفيه معنى التعجُّب، والمرادُ به هنا تعظيمُ الأمرِ في قلوب السامعين. وهذا ظاهرٌ في أنه لا تغايرَ بينهما، وإليه يميل كلامُ بعضِ الأئمَّة.

وقيل: نُصبت على الحال، ولا يَخفَى حاله. وتسميةُ ذلك كلمةً على حدِّ تسميةِ القصيدة بها.

وقُرئ: «كَبْرَتْ» بسكون الباء، وهي لغةُ تميم[(٤)]، وجاء في نحو هذا الفعل ضمُّ العين، وتسكينُها، ونقلُ حركتها إلى الفاء.

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٦١٦.
(٢) في البحر ٦/ ٩٧.
(٣) انظر ص ١٢٨، والكلام من حاشية الشهاب ٦/ ٧٥.
(٤) البحر٦/ ٩٧.

وقرأ الحسنُ وابن يَعمَر وابنُ محيصنٍ والقوَّاس عن ابن كثير: «كلمةٌ» بالرَّفع على الفاعلية[١]. والنصبُ أَبلغُ وأوكد.

واستدلَّ النَّظام على أنَّ الكلامَ جسمٌ بهذه الآية؛ لوصفه فيها بالخروج الذي هو من خواصِّ الأجسام.

وأُجيب: بأنَّ الخارجَ حقيقةً هو الهواءُ الحاملُ له، وإسنادُه إلى الكلام الذي هو كيفيةٌ مجازٌ.

وتعقَّب بأنَّ النظَّام القائلَ بجسمية الكلامِ يقول: هو الهواءُ المكيَّف لا الكيفية. واستدلالُه على ذلك مبنيٌّ على أنَّ الأصلَ هو الحقيقة. إلَّا أنَّ الخلافَ لفظيٌّ لا ثمرةَ فيه.

﴿إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۝٥﴾ أي: ما يقولون في ذلك الشأنِ إلَّا قولاً كذباً، لا يكاد يدخل تحت إمكان الصدقِ أصلاً، والضميرانِ لهم ولآبائهم.

﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ﴾ أي: قاتلٌ ﴿نَّفْسَكَ﴾ وفي معناه ما في «صحيح البخاريِّ»[٢]: مُهلِك. والأوَّل مرويٌّ عن مجاهدٍ والسُّدِّي وابن جبير وابنِ عباس، وأنشد لابن الأزرق إذ سأله قولَ لبيدِ بن ربيعة:

لعلك يوماً إنْ فقدتَ مزارها ... على بُعده يوماً لنفسك باخعُ[٣]

وفي «البحر»[٤] عن الليث: بَخَعَ الرجلُ نفسَه بَخْعاً وبُخوعاً: قتلها من شدَّة الوَجْد، وأنشد قولَ الفرزدق[٥]:

ألا أيُّهذا الباخعُ الوجدُ نفسَه ... لشيءٍ نَحَتْه عن يديه المقادِرُ

---

(١) القراءات الشاذة ص٧٨، والمحتسب٢/ ٢٤، والبحر ٦/ ٩٧. والقواس: هو الإمام أبو الحسن أحمد بن محمد المكي النبَّال المقرئ، قرأ عليه قنبل وغيره، توفي سنة (٢٤٠ أو ٢٤٥هـ). معرفة القراء الكبار١/ ٣٧٠-٣٧١.

(٢) قبل حديث (٤٧٢٤).

(٣) إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري ١/ ٨٩، والدر المنثور٤/ ٢١١.

(٤) ٦/ ٩٢.

(٥) كذا نقل المصنف عن البحر ٦/ ٩٢، والصواب أن البيت لذي الرمة، وهو في ديوانه ٢/ ١٠٣٧.

وهو من: بَخَعَ الأرضَ بالزِّراعة، أي: جعلها ضعيفةً بسبب متابعةِ الزراعة، كما قال الكِسائي.

وذكر الزمخشريُّ[١] أنَّ البخعَ أن يبلغَ الذبحُ البِخَاع، بالباء، وهو عِرقٌ مستبطنُ القفا، وقد ردَّه ابنُ الأثير[٢] وغيرُه بأنّه لم يوجد في كتب اللغةِ والتشريح، لكنَّ الزمخشريَّ ثقةٌ في هذا البابِ واسعُ الاطّلاع.

وقرئ: «باخعُ نفسِك» بالإضافة[٣]، وهي خلافُ الأصلِ في اسم الفاعلِ إذا استوفى شروطَ العملِ عند الزمخشريّ، وأشار إليه سيبويه في «الكتاب»[٤]. وقال الكِسائي: العملُ والإضافةُ سواء، وزعم أبو حيَّان[٥] أنَّ الإضافةَ أحسنُ من العمل.

﴿عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ﴾ أي: مِن بعدِهم. يعني: من بعدِ تولِّيهم عن الإيمان وتباعدِهم عنه. أخرج ابنُ مردويه عن ابن عباسٍ أنَّ عتبةَ بن ربيعةَ وشيبةَ بن ربيعة وأبا جهلِ بنَ هشام والنضرَ بن الحارث وأميةَ بن خلفٍ والعاصيَ بن وائلٍ والأسودَ بن المطلب وأبا البَخْتريِّ في نفرٍ من قريشٍ اجتمعوا، وكان رسولُ اللهِ ﷺ قد كَبُرَ عليه ما يرى من خلاف قومِه إياه وإنكارهم ما جاء به من النَّصيحة، فأحزنه حزناً شديداً، فأنزل اللهُ تعالى: (فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ) إلخ[٦]. ومنه يُعلَم أنَّ ما ذكرنا أوفقُ بسبب النزولِ من كون المراد: مِن بعدِ موتِهم على الكفر.

﴿إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ﴾ الجليلِ الشأن، وهو القرآنُ المعبَّر عنه في صدر السورةِ بالكتاب، ووصفُه بذلك ـ لو سُلِّمَ دلالتُه على الحدوث ـ لا يضرُّ الأشاعرةَ وأضرابَهم القائلين بأنَّ الألفاظَ حادثة.

و«إنْ» شرطية، والجملةُ بعدها فعلُ الشرط، والجوابُ محذوفٌ ثقةً بدَلالة ما سبق عليه عندَ الجمهور. وقيل: الجواب: «فلعلك..» إلخ المذكور، وهو مقدَّم لفظاً مؤخَّر معنًى، والفاءُ فيه فاءُ الجواب.

---

(١) في الفائق (بخع).

(٢) في النهاية (بخع) والكلام من حاشية الشهاب ٦/ ٧٥.

(٣) البحر ٦/ ٩٧.

(٤) انظر ١/ ١٨١ فما بعد، والكلام من البحر ٦/ ٩٧-٩٨.

(٥) في البحر ٦/ ٩٨.

(٦) الدر المنثور ٤/ ٢١١.

وقُرِئ: «أَنْ لم يؤمنوا»[1] بفتح همزةِ «أنْ» على تقدير الجارّ، أي: لأنْ، وهو متعلِّق بـ «باخع» على أنَّه عِلَّة له. وزعم غيرُ واحدٍ أنَّه لا يجوز إعمالُه على هذا؛ إذ هو اسمُ فاعلٍ، وعملُه مشروطٌ بكونه للحالِ أو الاستقبال، ولا يعمل وهو للمُضِيّ، و«إن» الشرطيةُ تقلب الماضيَ بواسطة «لم» إلى الاستقبال، بخلاف أن المصدرية، فإنَّها تدخلُ على الماضي الباقي على مُضِيِّه، إلَّا إذا حُمِل على حكاية الحالِ الماضيةِ لاستحضار الصورةِ للغرابة.

وتعقَّبه بعضُ الأجِلَّة بأنَّه لا يلزم من مُضيِّ ما كان عِلَّةً لشيءٍ مُضيُّه، فكم من حزنٍ مستقبلٍ على أمرٍ ماض، سواء استمرَّ أو لا، فإذا استمرَّ فهو أَوْلى؛ لأنه أشدُّ نكاية، فلا حاجةَ إلى الحمل على حكايةِ الحال.

ووجَّه ذلك في «الكشف» بأنَّه إذا كانت علةُ البخعِ عدمَ الإيمان، فإن كانت العلَّةُ قد تمَّت، فالمعلولُ كذلك، ضرورةَ تحقُّق المعلولِ عند العلَّة التامَّة، وإن كانت بعد، فكمِثْلٍ، ضرورةَ أنَّه لا يتحقَّق بدون تمامِها.

وتعقِّب بأنَّه غيرُ مسلَّم، لأنَّ هذه ليست علَّةً تامةً حقيقيةً حتى يلزمَ ما ذُكر، وإنَّما هي منشأٌ وباعث، فلا يضرُّ تقدُّمها.

وقيل: إنَّه تفوت المبالغةُ حينئذٍ في وَجْده ﷺ على تولِّيهم؛ لعدم كونِ البخع عقبَه، بل بعدَه بمدَّة، بخلاف ما إذا كان للحكاية.

وتعقِّب أيضاً بأنه لا وجهَ له، بل المبالغةُ في هذا أقوى؛ لأنَّه إذا صدر منه لأمرٍ مضى، فكيف لو استمرَّ أو تجدَّد؟ ولعل في الآية ما يترجَّح له البقاءُ على الاستقبال، فتدبَّر.

وانتصابُ قولِه تعالى: ﴿أَسَفًا ۝٦﴾ بـ «باخع» على أنَّه مفعولٌ من أجله. وجوِّز أن يكونَ حالاً من الضمير فيه بتأويلِ متأسِّفاً؛ لأنَّ الأصلَ في الحال الاشتقاق، وأن ينتصبَ على أنَّه مصدرُ فعلٍ مقدَّر، أي: تأسفُ أسفاً.

والأسف على ما نُقل عن الزجَّاج[2]: المبالغةُ في الحزنِ والغضب. وقال

---

(١) القراءات الشاذة ص٧٨.

(٢) معاني القرآن ٣/ ٢٦٩.

الراغب: الأسف: الحزنُ والغضبُ معاً، وقد يقال لكلٍّ منهما على الانفراد، وحقيقتُه ثَوَرانُ دم القلب شهوةَ الانتقام، فمتى كان على مَن دونه انتشر فصار غضباً، ومتى كان على ما فوقه انقبض فصار حزناً، ولذلك سئل ابنُ عباسٍ ﵄ عن الحزن والغضبِ فقال: مَخرجُهما واحدٌ واللفظُ مختلف، فمَن نازع مَن يقوَى عليه، أَظهره غيظاً وغضباً، ومَن نازع مَن لا يقوَى عليه، أَظهره حزناً وجَزَعاً. وبهذا النظرِ قال الشاعر:

فحزنُ كلِّ أخي حزنٍ أخو الغضبِ[1]

وإلى كون الأسفِ أعمَّ من الحزن والغضب، وكونِ الحزنِ على مَن لا يملك ولا هو تحت يدِ الآسف، والغضبِ على مَن هو في قبضته وملكه ذهب منذرُ بن سعيد[2]، وفسَّر الأسفَ هنا بالحزن، بخلافه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥].

وإذا استُعمل الأسفُ مع الغضب، يراد به الحزنُ، على ما قيل في قولِه تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا﴾ [الأعراف: ١٥٠] وجُعل كلٌّ منهما فيه بالنِّسبة إلى بعضٍ من القوم.

وعن قتادةَ تفسيرُ الأسفِ هنا بالغضب، وفي روايةٍ أخرى بالحزن. وفي «صحيح البخاريِّ»[3] تفسيرُه بالندم. وعن مجاهدٍ تفسيرُه بالجَزَع. وأهلُ الحزنِ أكثر.

و«لعل» للترجِّي، وهو الطمعُ في الوقوع أو الإشفاقُ منه، وهي هنا استعارة، أي: وصلتَ إلى حالةٍ يَتوقَّع منك الناسُ ذلك؛ لمَا يشاهَد من تأسُّفك على عدم إيمانهم.

وقال العسكريّ: هي هنا موضوعةٌ موضعَ النهي، كأنَّه قيل: لا تبخعْ نفسَك. وقيل: موضعَ الاستفهام. وجعله ابنُ عطيةَ[4] إنكاريًّا على معنى: لا تكن كذلك.

---

(١) مفردات القرآن (أسف) وصدر البيت: جزاك ربُّك بالأحزان مغفرةً. وهو للمتنبي في ديوانه ١/ ٢٢٣.

(٢) في الأصل و(م): سعد، وهو تصحيف، والمثبت من البحر المحيط ٦/ ٩٨.

(٣) بعد حديث (٤٧٢٣).

(٤) في المحرر الوجيز ٣/ ٤٩٦ ونقل المصنف كلامه وكلام العسكري من البحر ٦/ ٩٧.

والقولُ بمجيءِ «لعل» للاستفهام قولٌ كوفيّ، والذي يظهر أنَّها هنا للإشفاق الذي يُقصَد به التسلِّي والحثُّ على ترك التحزُّن والتأسُّف، ويمكن أن يكونَ مرادُ العسكريِّ ذلك.

وفي الآية عند غيرِ واحدٍ استعارةٌ تمثيلية، وذلك أنَّه مثَّل حالَه ﷺ في شدَّة الوجدِ على إعراض القومِ وتولِّيهم عن الإيمان بالقرآن وكمالِ الحزنِ عليهم بحال مَن يُتوقَّع منه إهلاكُ نفسِه إثرَ فوتِ ما يحبُّه عند مفارقةِ أحبَّته، تأسُّفاً على مفارقتهم، وتلهُّفاً على مهاجرتهم، ثم قيل ما قيل، وهو أَوْلى من اعتبار الاستعارةِ المفردةِ التبعيَّة في الأطراف.

وجوَّز أن تكونَ من باب التشبيه؛ لذِكر طرفيه، وهما النبيُّ ﷺ وباخع، بأن يشبَّهَ عليه الصلاة والسلام لشدَّة حرصِه على الأمر بمن يريد قتلَ نفسِه لفواتِ أمر. وهو كما ترى.

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾ الظاهرُ عمومُ «ما» جميعَ ما لا يعقل، أي: سواءٌ كان حَيَواناً أو نباتاً أو معدناً، أي: جعلنا جميعَ ما عليها من غيرِ ذوي العقول ﴿زِينَةً لَّهَا﴾ تتزيَّن به وتتحلَّى، وهو شاملٌ لزينة أهلِها أيضاً، وزينةُ كلِّ شيءٍ بحسَبه[1].

وقيل: لا يدخل في ذلك ما فيه إيذاءٌ من حَيَوان ونبات، ومَن قال بالعموم قال: لا شيءَ مما على الأرض إلَّا وفيه جهةُ انتفاع، ولا أقلَّ من الاستدلالِ به على الصانع ووحدتِه.

وخصَّ بعضُهم «ما» بالأشجار والأنهار، وآخَرُ بالنبات؛ لمَا فيه من الأزهار المختلفةِ الألوانِ والمنافع، وآخَرُ بالحيوان المختلفِ الأشكالِ والمنافعِ والأفعال، وآخَرُ بالذهب، والفضَّة، والرَّصاص، والنُّحاس، والياقوت، والزَّبرجد، واللؤلؤ، والمرجان، والألماس، وما يَجري مَجرَى ذلك من نفائس الأحجار. وقالت فِرقة: أُريد بها الخُضرة، والمياه، والنِّعم، والملابسُ، والثمار. ولعَمري إنه تخصيصٌ لا يقبله الخواصُّ على العموم.

---

(١) بعدها في (م): بالحقيقة وإنما هو زينة لأهلها.

وقيل: إنَّ «ما» هنا لمَن يعقل، والمرادُ بذلك ـ على ما أخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن ابن جُبَير والحسنِ وجاءَ في روايةٍ عن ابن عباس ـ الرِّجال، وعلى ما أخرج أبو نصرٍ السِّجْزيُّ(١) في «الإبانة» عن ابن عباس: العلماءُ، وعلى ما روى عِكرمة: الخلفاءُ والعلماءُ والأمراء.

وأنت تعلم أنَّ جَعْلَ «ما» لمن يعقل مع إرادة ما ذُكر بعيدٌ جدًّا، ولعل أولئك الأجِلَّة أرادوا مِن «ما» العقلاءَ وغيرَهم، تغليباً للأكثر على غيره، و«ما على الأرض» بهذا المعنى ليس إلَّا بعضَ العناصرِ الأربعةِ والمواليدِ الثلاثة، وأشرفُ ذلك المواليدُ، وأشرفُها نوعُ الإنسان، وهو متفاوتُ الشَّرفِ بحسَب الأصناف، فيمكن أن يكونَ ما ذكروه من باب الاقتصارِ على بعض أَصنافِ هذا الأشرف؛ لداعٍ لذلك(٢).

وقد يقال: المرادُ بـ «ما» عمومُ ما لا يعقلُ ومَن يعقل، فيدخل مَن توجَّه إليه التكليفُ وغيرُه، ولا ضيرَ في ذلك؛ فإنَّ للمكلَّف جهتين: جهةٌ يدخل بها تحتَ الزينة، وجهةٌ يدخل بها تحت الابتلاءِ المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لِنَبْلُوَهُمْ﴾ وقد نصَّ سبحانه على بعض المكلَّفين بأنَّهم زينةٌ في قوله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦] ومن هنا يُعلَم ما في قول القاضي(٣): الأَوْلى أَلَّا يدخلَ المكلَّف؛ لأنَّ ما على الأرض ليس زينةً لها بالحقيقة، وإنَّما هو زينةٌ لأهلها لغرض الابتلاءِ، فالذي له الزينةُ يكون خارجاً عن الزِّينة.

ونصبُ «زينة» على أنه مفعولٌ ثانٍ للجعل إنْ حُمِل على معنى التصيير، أو على أنَّه حال أو مفعولٌ له ـ كما قال أبو البقاءِ وأبو حيَّان(٤) ـ إنْ حُمِل على معنى الإِبداع، واللامُ الأولى إمَّا متعلِّقة به، أو متعلِّقةٌ بمحذوفٍ وقع صفةً له، أي: زينةً كائنةً لها، واللامُ الثانيةُ متعلِّقة بـ «جعلنا»، والكلامُ على هذا وجَعْلِ «زينةً» مفعولاً

---

(١) هو عبيد الله بن سعيد الوائلي البكري السِّجستاني، شيخ الحرم. وهو راوي الحديث المسلسل بالأولية، توفي سنة (٤٤٤هـ). السير ١٧/ ٦٥٤ وهذه الأخبار منقولة من الدر المنثور ٤/ ٢١١.

(٢) بعدها في (م): أصناف.

(٣) هو القاضي عبد الجبار، وكلامه في تفسير الرازي ٢١/ ٨٠، وغرائب القرآن للنيسابوري ١٥/ ١٠٣، وعنه نقل المصنف.

(٤) الإملاء ٣/ ٥٠٥، والبحر ٦/ ٩٨.

له نحوُ: قمتُ إجلالاً لك لتقابلَني بمثل ذلك، وضميرُ الجمعِ عائدٌ على سكّان الأرضِ من المكلَّفين المفهومِ من السِّياق. وجوِّز أن يعودَ على «ما» على تقديرِ أن تكونَ للعقلاء.

والابتلاءُ في الأصل الاختبار، وجوَّز ذلك على اللهِ سبحانه هشامُ بن الحكم[١]، بناءً على جهله وزعمِه أنَّه عزَّ وجلَّ لا يعلم الحوادثَ إلَّا بعد وجودِها؛ لئلَّا يلزمَ نفيُ قدرته تعالى على الفعلِ أو الترك.

وردَّه أهلُ السنَّة في محلِّه وقالوا: إنَّه تعالى يعلم الكلِّياتِ والجزئياتِ في الأزل، وأوَّلوا هذه الآيةَ أنَّ المراد: لنعاملَهم معاملةَ مَن يختبرهم ﴿أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝٧﴾ فنجازي كلًّا بما يَليق به وتقتضيه الحكمة.

وحسنُ العملِ: الزهدُ في زينة الدنيا وعدمُ الاغترارِ بها، وصرفُها على ما ينبغي، والتأمُّل في شأنها، وجعلُها ذريعةً إلى معرفة خالقِها، والتمتُّع بها حَسْبما أَذِنَ الشرع، وأداءُ حقوقها، والشكرُ على ما أُوتي منها، لا اتِّخاذُها وسيلةً إلى الشهوات والأغراضِ الفاسدةِ كما تفعله الكفرةُ وأصحابُ الأهواء.

ومراتب الحَسَن متفاوتة، وكلَّما قوي الزُّهد مثلاً كان أحسن. وسأل ابنُ عمرَ رضي الله عنهما النبيَّ ﷺ عن الأحسن عملاً ـ كما أخرج ذلك ابنُ جَريرٍ وابنُ أبي حاتمٍ والحاكمُ في «التاريخ» ـ فقال عليه الصلاة والسلام: «أحسنُكم عقلاً، وأورعُ عن محارم اللهِ تعالى، وأسرعُكم في طاعته سبحانَه»[٢].

وأَخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن الحسن أنَّه قال: أحسنُهم عملاً: أشدُّهم للدنيا تركاً. وأخرج نحوَه عن سفيانَ الثوريّ[٣].

وذكر بعضُهم أنَّ الأحسنَ مَن زهد وقنع من الدُّنيا بزاد المسافر، ووراءَه حَسَنٌ، وهو مَن استكثر من حلالها وصَرَفه في وجوهه، وقبيح: مَن احتطب حلالَها

---

(١) المتكلم الكوفي الرافضي المشبِّه، له نظر وجدل، وتواليف كثيرة. السير ١٠/٥٤٣.

(٢) تفسير الطبري ١٢/٣٣٥، وابن أبي حاتم ٦/٢٠٠٦ (١٠٧٠٥)، وفي إسناده: داود بن المحبَّر، قال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف ص ٨٦: داود ساقط.

(٣) الخبران في الدر المنثور ٤/٢١١، وعنه نقل المصنف.

وحرامَها وأنفقه في شهواته. وكلامُ النبيِّ ﷺ في بيان الأحسنِ أحسن ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧].

وإيرادُ صيغةِ التفضيلِ مع أنَّ الابتلاءَ شاملٌ للفريقين باعتبار أعمالِهم المنقسمةِ إلى الحسن والقبيحِ أيضاً، لا إلى الحسن والأحسنِ فقط؛ للإشعار بأنَّ الغايةَ الأصليةَ للجعل المذكور إنَّما هو ظهورُ كمالِ إحسان المحسنين.

و«أيُّ» إمَّا استفهامية، فهي مرفوعةٌ بالابتداء و«أحسنُ» خبرُها، والجملةُ في محلِّ نصبٍ بفعل الابتلاء؛ ولِما فيه من معنى العلم باعتبار عاقبتِهِ، كالسؤال والنظرِ ومكانِ الاستفهام، علِّق عن العمل. وإمَّا موصولةٌ بمعنى الذي، فهي مبنيةٌ على الضمِّ محلُّها النصبُ على أنها بدلٌ من ضمير النصبِ في «نبلوهم» و«أحسن» خبرُ مبتدأ محذوف، والجملة صلةٌ لها، والتقدير: لنبلوَ الذي هو أحسنُ عملاً.

ويُفهَم من «البحر» أنَّ مذهبَ سيبويه في «أيُّ» إذا أُضيفت وحذف صدرُ صلتِها كما هنا، جوازُ البناءِ لا وجوبُه، وتحقيقُ الكلامِ في مذهبه لا يخلو عن إشكال، وأفعلُ التفضيلِ باقٍ ـ على الصَّحيح ـ على حقيقته كما أشرنا إليه، والمفضَّل عليه محذوف، والتقدير كما قال أبو حيَّان[1]: لنبلوَهم أيُّهم أحسنُ عملاً ممَّن ليس أحسنَ عملاً.

﴿وَإِنَّا لَجَٰعِلُونَ﴾ فيما سيأتي عند تناهي عُمرِ الدنيا ﴿مَا عَلَيْهَا﴾ ممَّا جعلناه زينة. والإظهارُ في مقام الإضمار لزيادة التقرير، وجوَّز غيرُ واحدٍ أن يكونَ هذا أعمَّ مما جعل زينة؛ ولذا لم يؤتَ بالضمير.

والجعلُ هنا بمعنى التصيير، أي: مصيِّرون ذلك ﴿صَعِيدًا﴾ أي: تراباً ﴿جُرُزًا ۝٨﴾ أي: لا نباتَ فيه. قاله قتادة.

وقال الراغب[2]: الصعيدُ وجهُ الأرض. وقال أبو عبيدة[3]: هو المستوي من الأرض. ورُوي ذلك عن السدِّي. وقال الزجَّاج[4]: هو الطريقُ الذي لا نباتَ فيه.

---

(١) ٦/ ٩٨.

(٢) في المفردات (صعد).

(٣) في مجاز القرآن ١/ ٣٩٣.

(٤) في معاني القرآن ٣/ ٢٦٩.

وأخرج ابنُ أبي حاتم[١] أنَّ الجُرُز الخراب. والظاهرُ أنَّه ليس معنًى حقيقيًا، والمعنى الحقيقيّ ما ذكرناه، وقد ذكره غيرُ واحدٍ من أئمَّة اللغة. وفي «البحر»[٢]: يقال: جَرَزَتِ الأرضُ فهي مجروزة: إذا ذهب نباتُها بقحطٍ أو جراد، وأَرَضون أجراز: لا نباتَ فيها، ويقال: سَنَة جُرُز وسِنونَ أجراز: لا مطرَ فيها، وجُرُز الأرض: الجرادُ والشاةُ والإبلُ إذا أكلت ما عليها، ورجلٌ جَروز: أَكول، أو سريعُ الأكل، وكذا الأنثى، قال الشاعر:

إنَّ العجوزَ خَبَّةً جَروزا تأكل كلَّ ليلةٍ قفيزا[٣]

وفي «القاموس»[٤]: أرض جُرُز وجُرْز وجَرْز وجَرَز[٥]: لا تُنبت، أو أُكل نباتُها، أو لم يُصِبها مطر. وفي المثل: لا ترضَى شانئةٌ إلَّا بجَرْزة، أي: بالاستئصال.

والمراد: تصييرُ ما على الأرض تراباً ساذجاً بعد ما كان يَتعجَّب مِن بهجته النُّظَّار، وتستلذُّ بمشاهدته الأبصار. وظاهرُ الآيةِ تصييرُ ما عليها بجميع أجزائه كذلك، وذلك إنَّما يكون بقلب سائرِ عناصرِ المواليد إلى عنصر التُّراب، ولا استحالةَ فيه؛ لوقوع انقلابِ بعض العناصرِ إلى بعضٍ اليومَ.

وقد يقال: إنَّ هذا جارٍ على العرف؛ فإنَّ الناسَ يقولون: صار فلانٌ تراباً: إذا اضمحلَّ جسدُه ولم يبقَ منه أثرٌ إلَّا التراب. وحديثُ انقلابِ العناصر ممَّا لا يكاد يخطرُ لهم ببال، وكذا زَعْمُ محقِّقي الفلاسفةِ بقاءَ صورِ العناصرِ في المواليد، ويوشك أن يكونَ تركُّب المواليدِ من العناصر أيضاً كذلك، وهذا الحديثُ لا تكاد تسمعُه عن السَّلف الصالح، واللهُ تعالى أعلم.

---

(١) عن سعيد بن جبير كما في الدر المنثور ٤/ ٢١١.

(٢) ٦/ ٩٢.

(٣) الرجز في كتاب العين ٦/ ٦٤، والنوادر لأبي زيد ص١٧٢، والبحر ٦/ ٩٢، والدر المصون ٤/ ٤٩٠ و٧/ ٤٤٥، واللباب ١٢/ ٤٢٩ دون نسبة.

(٤) مادة (جرز).

(٥) جاء في هامش الأصل: الأول على وزن كتب جمع كتاب، والثاني كقفل، والثالث كسهم، والرابع كسبب. اهـ منه.

ووجهُ ربطِ هاتين الآيتين بما قبلَهما ـ على ما قاله بعضُ المحقِّقين ـ أنَّ قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَا) إلخ تعليلٌ لِمَا في «لعل» مِن معنى الإشفاق، وقولَه سبحانه: (وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ) إلخ تكميلٌ للتعليل، وحاصلُ المعنى: لا تحزنْ بما عاينتَ من القوم من تكذيبِ ما أنزلنا عليك من الكتاب؛ فإنَّا قد جعلنا ما على الأرضِ من فنون الأشياءِ زينةً لها لنختبرَ أعمالَهم، فنجازيَهم بحسَبها، وإنَّا لَمُفْنونَ ذلك عن قريب، ومجازون بحسَب الأعمال. وفي معنى ذلك ما قيل: إنَّه تسكينٌ له عليه الصلاة والسلام، كأنَّه قيل: لا تحزن؛ فإنَّا ننتقم لك منهم.

وظاهرُ كلام بعضِهم جعلُ ما يُفهَم من أوَّل السورةِ تعليلاً للإشفاق، حيث قال: المعنى: لا يعظُمْ حزنُك بسبب كفرِهم؛ فإنَّا بعثناك منذراً ومبشِّراً، وأمَّا تحصيلُ الإيمان في قلوبهم فلا قدرةَ لك عليه. قيل: ولا يضرُّ جعلُ ما ذُكر تعليلاً لذلك أيضاً؛ لأنَّ العِلَل غيرُ حقيقية.

وقيل في وجهِ الربط: إنَّ ما تقدَّم تضمَّن نهيَه ﷺ عن الحزن، وهذا تضمَّن إرشادَه إلى التخلُّق ببعض أخلاقِه تعالى، كأنَّه قيل: إنِّي خلقت الأرضَ وزينتَها ابتلاءً للخلق بالتكاليف، ثم إنَّهم يتمرَّدون ويكفرون، ومع ذلك لا أَقطعُ عنهم نِعَمي، فأنت أيضاً يا محمدُ لا تترك الاشتغالَ بدعوتهم بعدَ ألَّا تأسف عليهم، والجملةُ الثانيةُ لمجرَّد التزهيدِ في الميل إلى زينة الأرض. ولا يخفَى عليك بُعْدُ هذا الرَّبط، بل لا يكاد ينساق الذِّهن إليه، فتأمَّل.

﴿أَمْ حَسِبْتَ﴾ خطابٌ لسيِّد المخاطَبين ﷺ والمقصودُ غيره، كما ذهب إليه غيرُ واحد. و«أم» منقطعةٌ مقدَّرة بـ «بل» ـ التي هي للانتقال من كلامٍ إلى آخَرَ، لا للإبطال ـ وهمزةِ الاستفهامِ عند الجمهور، وببل وحدَها عند بعضٍ، وقيل: هي هنا بمعنى الهمزة.

والحقُّ الأوَّل، أي: بل أَحسبتَ ﴿أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟﴾ في بقائهم على الحياة ونومِهم مدةً طويلةً من الدَّهر ﴿مِنْ ءَايَٰتِنَا﴾ أي: مِن بين دلائلنا الدالَّة على القدرة والألوهية ﴿عَجَبًا ۝٩﴾ أي: آيةً ذاتَ عجب، وضعاً له موضعَ المضاف، أو وصفاً لذلك بالمصدر مبالغةً. وهو خبرٌ لـ «كانوا»، و«من آياتنا» حالٌ منه، كما هو قاعدةُ نعتِ النكرةِ إذا تقدَّم عليها.

وجوَّز أبو البقاءِ[1] أن يكونَ «عجباً» و«من آياتنا» خبرَين، وأن يكونَ «عجباً» حالاً من الضمير في الجارِّ والمجرور. وليس بذاك.

والمعنى: إنَّ قصَّتهم وإن كانت خارقةً للعادة ليست بعجيبةٍ بالنِّسبة إلى سائر الآياتِ التي من جملتها ما تقدَّم. ومن هنا يُعلمُ وجهُ الربط. وفي «الكشف» أنَّه تعالى ذكر من الآيات الكلِّية ـ وإن كان لتسليته ﷺ، وأنَّه لا ينبغي أن يبخعَ نفسَه على آثارهم، فالمسترشدُ يكفيه أدنى إشارة، والزائغُ لا تجدي فيه آياتُ النذارةِ والبشارة ـ ما يشتمل على أمَّهات العجائب، وعقَّبه سبحانه بقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتَ﴾ إلخ، يعني أنَّ ذلك أعظمُ من هذا، فمَن لا يتعجَّب من ذلك لا ينبغي أن يتعجَّبَ من هذا، وأُريد من الخطاب غيرُه ﷺ؛ لأنَّه كان يعرف مِن قدرته تعالى ما لا يتعاظمه لا الأوَّلُ ولا الثاني، فأنكر اختلافَهم في حالهم تعجُّباً، وإضرابَهم عن مثل تلك الآياتِ البيِّنات.

والاعتراضُ عليه بأنَّ الإضرابَ عن الكلام الأوَّلِ إنَّما يَحسُنُ إذا كان الثاني أغربَ ليحصلَ الترقِّي، وإيثار أنَّ الهمزةَ للتقرير، وهو قولٌ آخَرُ في الآية لذلك = غيرُ قادح؛ لأنَّ تعجُّبهم عن هذا دون الأوَّلِ هو المنكر، وهو الأغرب، فافهم. وبأنَّ المنكَرَ ينبغي أن يكون مقرَّراً عند السامعِ معلوماً عنده، وهذا ابتداءُ إعلامٍ منه تعالى على ما يُعرَف من سبب النزولِ = كذلك؛ لأنَّ الإنكارَ من تعجُّبهم، ويكفي في ذلك معرفتُها إجمالاً وكانت حاصلة، كيف وقد علمتَ أنَّه راجعٌ إلى الغير، أعني أصحابَ الكتابِ الذين أَمروا قريشاً بالسؤال وكانوا عالمين، ثم إنَّه مشتركُ الإلزام؛ لأنَّ التقريرَ أيضاً يقتضي العلم، بل أَوْلى. انتهى.

وقال الطبريّ[2]: المرادُ إنكار ذلك الحِسبانِ عليه عليه الصلاة والسلام، على معنى: لا يعظُمْ ذلك عندك بحسَب ما عظَّمه عليك السائلون من الكَفَرة؛ فإنَّ سائرَ آياتِ الله تعالى أَعظمُ من قصَّتهم. وزَعَمَ أنَّ هذا قولُ ابنِ عباس ومجاهدٍ وقتادةَ وابن إسحاق. وفي القلب منه شيء.

(١) في الإملاء ٣/ ٥٠٥.
(٢) انظر تفسيره ١٥/ ١٥٥ فما بعد.

وقيل: المرادُ من الاستفهام إثباتُ أنَّهم عجب، كأنَّه قيل: اِعلم أنَّهم عجب، كما تقول: أَعلمتَ أنَّ فلاناً فعل كذا؟ أي: قد فعل فاعلمه، والمقصودُ بالخطاب رسولُ اللهِ ﷺ أيضاً. وليس بشيءٍ.

وزعم الطيبيُّ أنَّ الوجهَ أن يجريَ الكلامُ على التسلِّي والاستفهامُ على التنبيه، ويقالَ: إنَّه عليه الصلاة والسلام لمَّا أخذه من الكآبة والأسفِ من إباء القومِ عن الإيمان ما أخذه، قيلَ له ما قيل، وعلِّل بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا﴾ إلى آخره، على معنى: إنَّا جعلنا ذلك لنختبرَهم، وحين لم تتعلَّق إرادتُنا بإيمانهم تشاغلوا به عن آياتنا، وشُغلوا عن الشُّكر، وبدَّلوا الإيمانَ بالكفران، فلم نبالِ بهم، وإنَّا لجاعلون أبدانَهم جُرُزاً لأسيافكم، كما إنَّا لجاعلون ما عليها صعيداً جُرُزاً، ألا ترى إلى أولئك الفتيانِ كيف اهتدَوا وفرُّوا إلى الله تعالى، وتركوا زينةَ الدنيا وزُخرفَها، فأوَوْا إلى الكهف قائلين: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ وكما تعلَّقت الإرادةُ بإرشادهم فاهتدَوا، تتعلَّق بإرشاد قومٍ من أمَّتك يحبُّهم ويحبُّونه، أذلَّةٍ على المؤمنين أعزَّةٍ على الكافرين. اهـ. ويكاد يكونُ أعجبَ من قصَّة أهلِ الكهف، فتأمَّل.

والحِسبان إمَّا بمعنى الظنّ، أو بمعنى العلم، وقد استُعمل بالمعنيين. والكهف: النَّقب المتَّسع في الجبل، فإنْ لم يكن واسعاً فهو غار. وأخرج ابنُ أبي حاتمٍ[عن الضحاك] أنَّه غارُ الوادي[1]. وعن مجاهدٍ أنَّه فُرجةٌ بين الجبلين. وعن أنسٍ هو الجبل، وهو غيرُ مشهورٍ في اللغة.

والرقيم: اسمُ كلبِهم على ما رُوي عن أنسٍ والشعبيّ، وجاءَ في روايةٍ عن ابن جُبَير، ويدلُّ عليه قولُ أميةَ بنِ أبي الصلت:

وليس بها إلَّا الرقيمُ مجاوراً ‏ ‏ ‏ وصيدهمُ والقومُ في الكهف هُجَّدا[2]

وأخرج ابنُ المنذرِ وغيرُه عن ابن جُبَير أنَّه لوحٌ من حجارةٍ كتبوا فيه قصةَ أصحابِ الكهف وأَمْرَهم، ثم وُضع على بابِ الكهف.

---

(١) الدر المنثور ٤/٢١١، وما بين حاصرتين منه، وأخرجه الطبري ١٥/١٥٨، ولفظ الدر: غار في الوادي.

(٢) في ديوان أمية ص٤٧: هُمَّدُ.

وقيل: لوحٌ من حجارةٍ كُتِب فيه أسماؤهم وجُعِل في سور المدينة، ورُوي ذلك عن السُّدِّي.

وقيل: لوحٌ من رصاصٍ كُتِب فيه شأنُهم ووُضِع في تابوتٍ من نحاسٍ في فم الكهف.

وقيل: لوحٌ من ذهبٍ كُتِب فيه ذلك، وكان تحت الجدارِ الذي أقامه الخَضِرُ عليه السلام.

ورُوي عن ابن عباسٍ أنَّه كتابٌ كان عندهم فيه الشرعُ الذي تمسَّكوا به من دين عيسى عليه السلام. وقيل: من دينٍ قبلَ عيسى عليه السلام. فهو لفظٌ عربيّ، وفعيلٌ بمعنى مفعول.

وأخرج ابنُ جَرير وابنُ أبي حاتمٍ من طريق العَوفيِّ عن ابن عباسٍ أنَّه وادٍ دون فلسطين قريبٌ من أيلة[1]. والكهفُ ـ على ما قيل ـ في ذلك الوادي، فهو مِن رَقْمة الوادي، أي: جانبِه. وأخرجا ـ هما ـ وجماعةٌ من طريقٍ آخَرَ عنه ﷺ أنَّه قال: لا أدري ما الرَّقيم، وسألت كعباً فقال: اسمُ القريةِ التي خرجوا منها[2]. وعلى جميع هذه الأقوالِ يكون أصحابُ الكهفِ والرقيمِ عبارةً عن طائفةٍ واحدة.

وقيل: إنَّ أصحابَ الرقيمِ غيرُ أصحابِ الكهف، وقصَّتُهم في الصحيحين وغيرهما. فقد أخرج البخاريُّ ومسلمٌ[3] والنَّسائي وابنُ المنذرِ عن ابن عمرَ ﷺ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «بينما ثلاثةُ نفرٍ ممَّن كان قبلَكم يمشون إذ أصابهم مطر، فأَوَوا إلى غار، فانطبق عليهم، فقال بعضُهم لبعض: إنَّه واللهِ يا هؤلاء لا يُنجيكم إلَّا الصدق، فلْيَدْعُ كلُّ رجلٍ منكم بما يعلم أنَّه قد صَدَق فيه، فقال واحدٌ منهم: اللهمَّ إن كنتَ تعلم أنَّه كان لي أجيرٌ عمل على فَرَق من أَرُزّ، فذهب وتركه، وإنِّي عمدت إلى ذلك الفَرَق فزرعته، فصار من أمره أنَّني اشتريتُ منه بقراً، وأنَّه أتاني يطلب

(١) تفسير الطبري ١٥/١٥٧-١٥٨، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/٢١٢.

(٢) تفسير الطبري ١٥/١٥٧، والدر المنثور ٤/٢١٢، ولفظ الطبري: يزعم كعب أن الرقيم القرية.

(٣) صحيح البخاري (٣٤٦٥)، وصحيح مسلم (٢٧٤٣).

أجرَه، فقلت: اِعمَدْ إلى تلك البقرِ فسُقها، فقال لي: إنَّما لي عندك فَرَقٌ من أَرُز، فقلتُ: اِعمد إلى تلك البقرِ فإنَّها من ذلك الفَرَق، فساقها، فإنْ كنتَ تعلم أنِّي فعلت ذلك من خشيتك ففرِّج عنا، فانساخت عنهم الصَّخرة، فقال الآخَر: اللهمَّ إن كنت تعلم أنَّه كان لي أبوان شيخانِ كبيران، فكنتُ آتيهما كلَّ ليلةٍ بلبنِ غنمٍ لي، فأبطأتُ عليهما ليلة، فجئتُ وقد رقدا وأهلي وعيالي يتضاغَون من الجوع، فكنت لا أَسقيهم حتى يشربَ أبواي، فكرهتُ أن أوقظَهما، وكرهت أن أدعَهما فيستكِنَّا[١] لشَرْبتهما، فلم أزل أنتظرُ حتى طلع الفجر، فإن كنتَ تعلم أنِّي فعلت ذلك من خشيتك ففرِّج عنا، فانساخت عنهم الصخرةُ حتى نظروا إلى السماءِ، فقال الآخَر: اللهمَّ إن كنتَ تعلم أنَّه كان لي ابنةُ عمٍّ مِن أحبِّ الناسِ إليّ، وإني راودتها عن نفسها فأَبت إلَّا أن آتيَها بمئةِ دينار، فطلبتها حتى قَدَرت، فأتيتُها بها فدفعتها إليها، فأَمكنتني من نفسها، فلمَّا قعدتُ بين رِجليها قالت: اِتَّقِ اللهَ تعالى ولا تفضَّ الخاتَمَ إلَّا بحقِّه، فقمتُ وتركت المئةَ دينار، فإنْ كنت تعلم أنِّي فعلت ذلك من خشيتك ففرِّج عنا، ففرَّج اللهُ تعالى عنهم فخرجوا».

ورُوي نحوُ ذلك عن ابن عباسٍ وأنسٍ والنعمانِ بن بشير، كلٌّ يرفعه إلى رسول اللهِ ﷺ.

والرَّقيم ـ على هذا ـ بمعنى محلٍّ في الجبل. وقيل: بمعنى الصَّخرة. وقيل: بمعنى الجبل. ويكون ذِكْر ذلك تلميحاً إلى قصَّتهم، وإشارةً إلى أنَّه تعالى لا يُضيع عملَ أحدٍ خيراً أو شرًّا، فهو غيرُ مقصودٍ بالذات. ولا يخفَى أنَّ ذلك بعيدٌ عن السِّياق. وليس في الأخبار الصحيحةِ ما يضطرُّنا إلى ارتكابه، فتأمَّل.

﴿إِذْ أَوَى﴾ معمولُ «عجباً» أو «كانوا» أو: اذكر، مقدَّراً. ولا يجوزُ أن يكونَ ظرفاً لـ «حسبتَ»؛ لأنَّ حِسبانه لم يكن في ذلك الوقت، أي: حين التجأ ﴿ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ﴾ واتَّخذوه مأوًى ومكاناً لهم.

---

(١) في (م): فيستكينا. قال القسطلاني في إرشاد الساري ٥/ ٤٢٨: بتشديد النون من الاستكنان، أي: يلبثا في كنِّهما منتظرين لشربتهما، أو بتخفيف النون كما أفهمه كلام الكرماني، وتفسير الحافظ ابن حجر مقتصراً عليه حيث قال: أي: يضعفا لأنه عشاؤهما، وترك العشاء يُهرِم...

والفِتية جمعُ قِلَّة لفتًى، وهو ـ كما قال الراغبُ[(١)] وغيرُه ـ الطَّريُّ من الشبَّان، ويُجمَع أيضاً على فتيان، وقال ابن السرَّاج: إنه اسمُ جمع. وقال غيرُ واحد: إنَّه جمع فَتِيّ، كصبيٍّ وصبية، ورجِّح بكثرة مثلِه.

والمرادُ بهم أصحابُ الكهف، وإيثارُ الإظهارِ على الإضمار لتحقيقِ ما كانوا عليه في أنفسهم من حال الفُتوَّة، فقد رُوي أنَّهم كانوا شبَّاناً من أبناء أشرافِ الرُّوم وعظمائهم، مطوَّقين مسوَّرين بالذهب ذوي ذوائب، وقيل: لأنَّ صاحبيَّة الكهفِ من فروع التجائهم إلى الكهف، فلا يناسب اعتبارُها معهم قبلَ بيانه، والظاهرُ مع الضمير اعتبارُها، وليس الأمرُ كذلك مع هذا الظاهر وإنْ كانت أل فيه للعهد.

﴿فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ﴾ أي: من عندك ﴿رَحْمَةً﴾ عظيمة، أو نوعاً من الرحمة، فالتنوينُ للتعظيم أو للنَّوع، و«من» للابتداء متعلِّق بـ «آتنا»، ويجوز أن يتعلَّقَ بمحذوفٍ وقع حالاً من «رحمة»، قدِّم عليها لكونها نكرةً، ولو تأخَّر لكان صفةً لها.

وفسِّرت الرحمةُ بالمغفرة والرزقِ والأمن، والأَوْلى تفسيرُها بما يتضمَّن ذلك وغيرَه.

وفي ذِكر «من لدنك» إيماءٌ إلى أنَّ ذلك من باب التفضُّل لا الوجوب، فكأنَّهم قالوا: ربَّنا تفضَّلْ علينا برحمةٍ ﴿وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا﴾ الذي نحن عليه من مُهاجَرة الكفارِ والمثابرةِ على طاعتك.

وقرأ أبو جعفرٍ وشيبةُ والزُّهري: «وهيِّي» بياءَين من غيرِ همز[(٢)]، يعني أنَّهم أَبدلوا الهمزةَ الساكنةَ ياء.

وفي كتاب ابنِ خالويه[(٣)]: قرأ الأعشَى عن أبي بكرٍ عن عاصم: «وهَيِّ» بلا همز. انتهى. وهو يَحتمل أن يكونَ قد أَبدل الهمزةَ ياء، وأن يكونَ حَذَفها، والأوَّل إبدالٌ قياسي، والثاني مختلفٌ فيه: أينقاس حذفُ الحرفِ المبدَل من الهمزة في الأمر والمضارعِ المجزومَين أم لا؟

---

(١) في المفردات (فتى).

(٢) النشر ١/ ٣٩٠-٣٩١ عن أبي جعفر، والكلام من البحر ٦/ ١٠٢.

(٣) ص٧٨، ونقله المصنف عن البحر ٦/ ١٠٢.

وأصلُ التهيئة: إحداثُ الهيئة، وهي الحالةُ التي يكون عليها الشيء، محسوسةً أو معقولة، ثم استُعمل في إحضار الشيءِ وتيسيرِه، أي: يسِّر لنا من أمرِنا ﴿رَشَدًا ﴿١٠﴾﴾ إصابةً للطريق الموصلِ إلى المطلوب واهتداءً إليه.

وقرأ أبو رجاء: «رُشْداً» بضمِّ الراء وإسكان الشين[1]، والمعنى واحد، إلَّا أن الأَوفقَ بفواصل الآياتِ قراءةُ الجمهور.

وإلى اتِّحاد المعنى ذهب الرَّاغب، قال: الرَّشَد بفتحتين: خلافُ الغيّ، ويُستعمل استعمالَ الهداية، وكذا الرُّشْدُ بضمٍّ فسكون. وقال بعضُهم: الرَّشَد ـ أي: بفتحتين كما في بعض النُّسخ المضبوطة ـ أخصُّ من الرُّشد؛ لأن الرُّشدَ بالضمِّ يقال في الأمور الدُّنيويةِ والأخروية، والرَّشَد يقال في الأمور الأُخرويةِ لا غير[2]. اهـ. وفيه مخالفةٌ لِمَا ذكره ابنُ عطية[3]، فإنه قال: إنَّ هذا الدعاءَ منهم كان في أمرِ دنياهم، وألفاظُه تقتضي ذلك، وقد كانوا على ثقةٍ من رشد الآخرةِ ورحمتها، وينبغي لكلِّ مؤمنٍ أن يجعلَ دعاءه في أمر دنياه لهذه الآية، فإنَّها كافية. ويحتمل أن يرادَ بالرحمة رحمةُ الآخرة. اهـ.

نعم فيما قاله نظر، والأَوْلى جعلُ الدعاءِ عامًّا في أمر الدُّنيا والآخرة، وإنْ كان تعقيبُه بما بعدُ ظاهراً في كونه خاصًّا في أمر الأُولى.

واللامُ و«مِن» متعلِّقان بـ «هيِّئ»، فإن اختلف معناهما بأن كانت الأُولى للأَجْل والثانيةُ ابتدائية، فلا كلامَ، وإنْ كانتا للأجْل، احتاجت صحةُ التعلُّق إلى الجواب المشهور.

وتقديمُ المجرورَين على المفعول الصريحِ لإظهار الاعتناءِ بهما وإبراز الرغبةِ في المؤخَّر، وكذا الكلامُ في تقديم «من لدنك» على «رحمة» على تقدير تعلُّقه بـ «آتنا». وتقديمُ المجرورِ الأَوَّل على الثاني للإيذان من أوَّل الأمرِ بكون المسؤولِ مرغوباً فيه لديهم.

---

(١) البحر ٦/ ١٠٢.

(٢) المفردات (رشد).

(٣) في المحرر الوجيز ٣/ ٥٠٠.

وقيل: الكلامُ على التجريد، وهو أن ينتزعَ من أمرٍ ذي صفةٍ آخَرُ مثله مبالغة، كأنَّه بلغ إلى مرتبةٍ من الكمال بحيث يمكنُ أن يؤخذَ منه آخَر، كرأيتُ منك أسداً، أي: اجعل أمرَنا كلَّه رشداً.

﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ﴾ أي: ضربنا عليها حجاباً يمنع السَّماع، فالمفعولُ محذوف، كما في قولهم: بنى على امرأته، والمراد: أنمناهم إنامةً ثقيلةً لا تنبِّههم فيها الأصوات، بأن يجعلَ الضربُ على الآذان كنايةً عن الإنامة الثقيلة، وإنَّما صلح كناية؛ لأنَّ الصوتَ والتنبيهَ طريقٌ من طرق إزالة النَّوم، فَسَدُّ طريقِه يدلُّ على استحكامه، وأمَّا الضربُ على العين وإنْ كان تعلُّقه بها أشدَّ، فلا يصلُح كناية؛ إذ ليس المبصرَاتُ من طرق إزالته حتى يكونَ سدُّ الأبصارِ كناية، ولو صلح كناية، فعن ابتداءِ النوم لا النومةِ الثقيلة.

واعترض القطبُ جعلَه كنايةً عما ذُكر بما لا يخفَى ردُّه، وخرَّج الآيةَ على الاستعارة المَكنيَّة، بأن يقال: شبّه الإنامة الثقيلة بضرب الحجابِ على الآذان، ثم ذكر «ضربنا» وأُريد: أنمنا، وهو وجهٌ فيها.

وجوَّز أن تكونَ من باب الاستعارةِ التمثيلية، واختاره بعضُ المحقِّقين.

ومن الناس مَن حمل الضربَ على الآذانِ على تعطيلها، كما في قولهم: ضرب الأميرُ على يد الرَّعية، أي: منعهم عن التصرُّف. وتعقِّب بأنَّه مع عدم ملاءمته لما سيأتي إن شاء اللهُ تعالى من البعث، لا يدلُّ على إرادة النوم، مع أنَّه المرادُ قطعاً. وأُجيب بأنَّه يمكن أن يكونَ مرادُ الحاملِ التوصُّلَ بذلك إلى إرادة الإنامة، فافهم.

والضربُ إمَّا من: ضربتُ القُفلَ على الباب، أو من: ضربت الخِباءَ على ساكنه. والفاءُ هنا مثلُها في قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ﴾ [الأنبياء:٧٦] بعد قولِهِ سبحانه: ﴿إِذْ نَادَىٰ﴾ فإنَّ الضربَ المذكورَ وما يترتَّب عليه من التقليب ذاتَ اليمينِ وذاتَ الشِّمالِ والبعثِ وغيرِ ذلك من آثار استجابةِ دعائهم السابق.

﴿فِى ٱلْكَهْفِ﴾ ظرفٌ لـ «ضربنا»، وكذا قولُه عزَّ وجلّ: ﴿سِنِينَ﴾ ولا مانعَ من ذلك، لا سيَّما وقد تغايرا بالمكانية والزَّمانية ﴿عَدَدًا ﴿١١﴾﴾ أي: ذواتِ عدد، على

أنَّه مصدرٌ وصف بالتأويل الشائع. وقيل: إنَّه صفةٌ بمعنى: معدودة. وقيل: إنَّه مصدرٌ لفعل مقدَّر، أي: تُعَدُّ عدداً.

والعددُ ـ على ما قال الراغبُ وغيرُه[1] ـ قد يراد به التكثير؛ لأنَّ القليلَ لا يحتاج إلى العدِّ غالباً، وقد يُذكَر للتقليل في مقابلة ما لا يحصَى كثرة، كما يقال: بغير حساب، وهو هنا يحتمل الوجهين، والأوَّلُ هو الأنسبُ بإظهار كمالِ القدرة، والثاني هو الأَليقُ بمقام إنكار كونِ القصَّة عجباً من بين سائرِ الآياتِ العجيبة؛ فإنَّ مدةَ لَبثهم وإن كَثُرت في نفسها، فهي كبعض يومٍ عند اللهِ عزَّ وجلّ.

وفي «الكشف» أنَّ الكثرةَ تناسب نظراً إلى المخاطَبين، والقلَّةَ تناسب نظراً إلى المخاطب. اهـ.

وقد خَفِي على العزِّ بن عبدِ السلام أمرُ هذا الوصفِ وظنَّ أنَّه لا يكون للتكثير، وأنَّ التقليلَ لا يمكن هاهنا. وهو غريبٌ من جلالة قدرِه، وله في «أماليه» أمثالُ ذلك. وللعلَّامة ابنِ حجرٍ في ذلك كلامٌ ذكره في «الفتاوى الحديثية»[2] لا أظنُّه شيئاً.

﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ﴾ أي: أيقظناهم وأَثرناهم من نومِهم ﴿لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ﴾ أي: منهم، وهم القائلون: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الآية:١٩] والقائلون (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ).

وقيل: أحدُ الحزبَين الفتيةُ الذين ظنُّوا قِلَّةَ زمانِ لَبثهم، والثاني أهلُ المدينةِ الذين بُعث الفتيةُ على عهدهم، وكان عندهم تاريخُ غَيبتهم. وزعم ابنُ عطية[3] أنَّ هذا قولُ جمهورِ المفسِّرين.

وعن ابن عباسٍ أنَّ أحدَ الحزبين الفتية، والآخَرَ الملوكُ الذين تداولوا ملكَ المدينةِ واحداً بعد واحدٍ.

وعن مجاهد: الحِزبان قومُ أهلِ الكهف، حزبٌ منهم مؤمنون وحزبٌ كافرون.

---

(١) انظر المفردات (عدد).

(٢) ص٢٦١-٢٦٢.

(٣) في المحرر الوجيز ٣/ ٥٠٠.

وقال الفرَّاء[1]: الحزبان: مؤمنان كانوا في زمنهم، واختلفوا في مدَّة لبثهم.

وقال السُّدِّي: الحزبان كافران، والمراد بهما اليهودُ والنصارَى الذين علَّموا قريشاً سؤالَ رسولِ الله ﷺ عن أهل الكهف.

وقال ابنُ بحر[2]: الحزبان: اللهُ سبحانه وتعالى، والخلقُ، كقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠].

والظاهرُ هو الأوَّل؛ لأنَّ اللامَ للعهد، ولا عهدَ لغير مَن سمعت.

﴿أَحْصَىٰ﴾ أي: ضَبَطَ، فهو فعلٌ ماض، وفاعلُه ضمير «أيٌّ» واختار ذلك الفارسيُّ والزمخشريُّ وابنُ عطية[3]. و«ما» في قوله تعالى: ﴿لِمَا لَبِثُوٓاْ﴾ مصدرية، والجارُّ والمجرورُ حالٌ مقدَّم عن قوله تعالى: ﴿أَمَدًا ﴿١٢﴾﴾ وهو مفعولُ «أحصى».

والأمدُ ـ على ما قال الراغب[4] ـ مدَّةٌ لها حدّ، والفرقُ بينه وبين الزمانِ أنَّ الأمدَ يقال باعتبار الغاية، بخلاف الزَّمان، فإنَّه عامٌّ في المبدأ والغاية، ولذلك قال بعضُهم: المدى والأمدُ يتقاربان، وليس اسماً للغاية حتى يكونَ إطلاقُه على المدَّة مجازاً، كما أُطلقت الغايةُ عليها في قولهم: ابتداءُ الغايةِ وانتهاؤها، أي: ليعلمَ أيُّهم أحصى مدَّةً كائنةً للَبثهم.

والمرادُ من إحصائها ضبطُها من حيث كميتُها المنفصلةُ العارضةُ لها، باعتبار قسمتِها إلى السِّنين وبلوغِها من تلك الحيثيةِ إلى مراتب الأعداد، كما يرشدك إليه كونُ المدةِ عبارةً عما سبق من السِّنين، وليس المرادُ ضبطَها من حيث كميتُها المتصلةُ الذاتية؛ فإنَّه لا يسمَّى إحصاء.

وقيل: إطلاقُ الأمدِ على المدَّة مجاز، وحقيقتُه غايةُ المدَّة. ويجوز إرادةُ ذلك بتقدير المضاف، أي: لنعلمَ أيُّهم ضبط غايةً لزمان لَبثهم، وبدونه أيضاً؛ فإنَّ اللَّبث

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ١٣٦.

(٢) في الأصل و(م): حرب، والمثبت من البحر ٦/ ١٠٤، والكلام منه، وهو علي بن إبراهيم بن سلمة بن بحر.

(٣) الكشاف ٢/ ٤٧٤، والمحرر الوجيز ٣/ ٥٠٠.

(٤) في المفردات (أمد).

عبارةٌ عن الكون المستمرِّ المنطبقِ على الزمان المذكور، فباعتبار الامتدادِ العارضِ له بسببه يكون له أمدٌ وغايةٌ لا محالة، لكن ليس المرادُ ما يقع غايةً ومنتهًى لذلك الكونِ المستمرِّ باعتبار كمِّيته المتصلةِ العارضةِ له بسبب انطباقِه على الزمان الممتدِّ بالذات، وهو آنُ انبعاثِهم من نومهم؛ فإنَّ معرفتَه من تلك الحيثيةِ لا تخفَى على أحد، ولا تسمَّى إحصاءً أيضاً، بل باعتبار كميتِه المنفصلةِ العارضةِ له بسبب عروضِها لزمانه المنطبقِ هو عليه باعتبار انقسامِه إلى السِّنين، ووصولِه إلى مرتبةٍ معيَّنة من مراتبِ العدد.

والفرقُ بين هذا وما سبق أنَّ ما تعلَّق به الإحصاءُ في الصورة السابقةِ نفسُ المدةِ المنقسمةِ إلى السنين، فهو مجموعُ ثلاثِ مئةٍ وتسعِ سنين، وفي الصورة الأخيرةِ منتهى تلك المدةِ المنقسمة إليها، أعني التاسعةَ بعد الثلاث مئة. وتعلُّق الإحصاءِ بالأمد بالمعنى الأوَّل ظاهر، وأمَّا تعلُّقه به بالمعنى الثاني، فباعتبار انتظامِه لما تحته من مراتب العددِ واشتمالِه عليها. انتهى.

وأنت تعلم أنَّ ظاهرَ كلامِ الراغب ـ وهو هو في اللغة ـ يقتضي أنَّ الأمدَ حقيقةٌ في المدَّة، وأنَّه في الغاية مجاز، وأنَّ توجيهَ إرادةِ الغايةِ هنا بما ذُكِر تكلُّف لا يُحتاج إليه على تقدير كونِ «ما» مصدرية. نعم يُحتاج إليه على تقدير جعلِها موصولةً حُذِف عائدُها من الصِّلة، أي: لنعلمَ أيُّهم أَحصى أمداً كائناً للذي لبثوه، أي: لبثوا فيه من الزَّمان.

وقيل: «ما لبثوا» في موضع المفعولِ له؛ وجيءَ بلام التعليلِ لكونه غيرَ مصدرٍ صريح، وغيرَ مقارنٍ أيضاً. وليس بذاك.

وقيل: اللامُ مزيدة، و«ما» موصولة، وهي المفعولُ به، وعائدُها محذوف، أي: أَحصى الذي لبثوه، والمراد: الزمانَ الذي لبثوا فيه، و«أمداً» على هذا تمييزٌ للنسبة، مفسِّر لما في نسبة المفعولِ من الإبهام، محوَّل عن المفعول، وأصله: أَحصى أمدَ الزمانِ الذي لبثوا فيه.

وزَعْمُ أنه لا يصحُّ أن يكونَ تمييزاً للنسبة لأنَّه لا بدَّ أن يكونَ محوَّلاً عن الفاعلِ ولا يمكن ذلك هنا، ليس بشيء؛ لأنَّ اللَّابُدِّية في حيِّز المنع، والذي تحقَّق في المعتبَرات ـ كشروح «التسهيل» وغيرِها ـ أنَّه يكون محوَّلاً عن المفعول، كـ :

﴿وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا﴾ [القمر:١٢] كما يكون محوَّلاً عن الفاعل، كـ : تصبَّب زيدٌ عرقاً، ولو جُعل تمييزاً لَمَا كان تمييزاً لمفرَد، ولم يقل أحدٌ باشتراط التحويلِ فيه أصلاً.

وجوَّز في «ما» على هذا التقديرِ أن تكونَ مصدرية، وهو بعيد، وضعَّف القولُ بزيادة اللامِ هنا بأنَّها لا تزاد في مثلِ ذلك.

واختار الزجَّاج[1] والتِّبريزيُّ كونَ «أحصى» أفعلَ تفضيل؛ لأنَّه الموافقُ لما وقع في سائر الآياتِ الكريمة، نحو: ﴿أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الآية:٧] ﴿أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ [النساء:١١] إلى غير ذلك مما لا يُحصَى، ولأنَّ كونَه فعلاً ماضياً يُشعر بأنَّ غاية البعثِ هو العلمُ بالإحصاء المتقدِّم على البعث، لا بالإِحصاء المتأخِّر عنه، وليس كذلك.

واعتُرض أوَّلاً: بأنَّ بناءَ أفعل التفضيلِ من غير الثلاثيِّ المجرَّد ليس بقياس، وما جاء منه شاذٌ، كـ : أعدَى من الجَرَب، وأفلسُ من ابن المُدلَّق[2].

وأُجيب بأنَّ في بناء أفعل من ذلك ثلاثةَ مذاهب: الجوازُ مطلقاً، وهو ظاهرُ كلامِ سيبويه. والمنعُ مطلقاً، وما ورد شاذٌّ لا يقاس عليه، وهو مذهبُ أبي عليّ. والتفصيلُ بين أن تكونَ الهمزةُ للنقل، فلا يجوز، أو لغيره، كأَشكل الأمرُ، وأَظلم الليلُ، فيجوز، وهو اختيارُ ابنِ عُصفور. فلعلَّهما يريان الجوازَ مطلقاً كسيبويه، أو التفصيلَ كابن عُصفور، والهمزةُ في «أحصى» ليست للنقل.

وثانياً: بأنَّ «أمداً» حينئذٍ إنْ نُصب على أنَّه مفعولٌ به، فإن كان بمضمَرٍ كما في قول العباسِ بن مِرْداس:

فلم أرَ مثلَ الحيِّ حيًّا مصبَّحاً ... ولا مثلَنا لمَّا التقينا فوارسا
أكرَّ وأَحمَى للحقيقة منهمُ ... وأَضربَ منَّا بالسيوف القَوانِسا[3]

(١) في معاني القرآن ٣/ ٢٧١.
(٢) المدلَّق: يروى بالدال والذال، وهو رجل من بني عبد شمس بن سعد بن زيد مناة، لم يكن يجد في بيته قوت ليلة، وأبوه وأجداده يعرفون بالإفلاس. جمهرة الأمثال ٢/ ١٠٧.
(٣) الأصمعيات ص٢٠٥، والحماسة البصرية ١/ ٥٥. والحقيقة: ما يحق على المرء أن يحميه، والقوانس: جمع قونس، وهو أعلى بيضة الرأس.

لزم الوقوعُ فيما فرَّا منه، حيث لم يجعلا المذكورَ فعلاً ثم قدَّرا، وإنْ كان به فليس صالحاً لذلك، وإنْ نصب بـ «لبثوا»، لا يكونُ المعنى سديداً؛ لأنَّ الضبط لمدَّة اللَّبث وأَمدِه لا للَّبث في الأمد. ولا يقال: فليكن نظيرَ قولكم: أيُّكم أضبطُ لصومه في الشهر، أي: لأيام صومِه، والمعنى: أيُّهم أضبطُ لأيام اللبثِ أو ساعاتِه في الأمد، ويراد به جميعُ المدَّة؛ لِمَا قيل: يعضل حينئذٍ تنكيرُ «أمداً». والاعتذارُ بأنَّهم ما كانوا عارفين بتحديده يوماً أو شهراً أو سَنَة، فنكَّر على أنَّه سؤالٌ إما عن الساعات، أو الأيام[1]، أو الأشهر، غيرُ سديد؛ لأنَّه معلومٌ أنَّه أمدُ زمانِ اللَّبث، فليعرَّف إضافةً أو عهداً، ويكون الاحتمالُ على حاله.

ووجَّه أبو حيان[2] نصبَه بأنَّه على إسقاط حرفِ الجرّ، وهو بمعنى المدَّة، والأصل: لِمَا لبثوا مِن أمد، ويكون مِن أمدٍ تفسيراً لما أُبهم في لفظ «ما» كقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة:١٠٦] ﴿مَّا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ﴾ [فاطر:٢] ولمَّا سقط الحرفُ وصل إليه الفعل. وهو كما ترى. وتَعقَّب منعَ صلاحيةِ أفعل لنصب المفعولِ به بأنَّه قولُ البصريين دون الكوفيين، فلعل الإمامَين سلكا مذهبَ الكوفيين، فجعلا «أحصى» أفعلَ تفضيل، و«أمداً» مفعولاً له.

والحقُّ أنَّ الذاهبَ إلى كون «أحصى» أفعلَ تفضيلٍ جعل «أمداً» تمييزاً، وهو يعمل في التمييز على الصَّحيح، والقولُ بأنَّ التمييزَ يجب كونُه محوَّلاً عن الفاعل قد مُيِّزت حالُه.

وثالثاً: بأنَّ توهُّم الإشعار بأنَّ غايةَ البعثِ هو العلمُ بالإحصاء المتقدِّم عليه مردودٌ بأنَّ صيغةَ الماضي باعتبار حالِ الحكاية، ولا يكاد يتوهَّم من ذلك الإشعارُ المذكور.

ورابعاً: بأنَّه يلزم حينئذٍ أن يكونَ أصلُ الاحصاءِ متحقِّقاً في الحزبين إلَّا أنَّ بعضَهم أفضلُ والبعضَ الآخَر أدنى، مع أنَّه ليس كذلك.

وفي «الكشف» أنَّ قولَ الزجَّاج ليس بذلك المردود، إلَّا أنَّ ما آثره الزمخشريُّ أحقُّ بالإيثار لفظاً ومعنًى، أما الأوَّل فظاهر، وأما الثاني؛ فلأنَّه تعالى حكى تساؤلَهم

---

(١) في (م): والأيام.
(٢) في البحر ٦/١٠٥.

فيما بينهم وأنَّه عن العارف لا عن الأعرف، وغيرُهم أَوْلى به. انتهى، فافهم.

و«أيُّ» استفهاميةٌ مبتدأ، وما بعدها خبرُها، وقد علَّقت «نَعلَمَ» عن العمل كما هو شأنُ أدواتِ الاستفهام في مثل هذا الموضع، وهذا جارٍ على احتمالَي كونِ «أحصى» فعلاً ماضياً، وكونِه أفعلَ تفضيل.

وجوّز جعلُ «أيُّ» موصولة؛ ففي «البحر»[1]: إذا قلنا بأنَّ «أحصى» أفعلُ تفضيل، جاز أن تكونَ «أيُّ» موصولاً مبنيّاً على مذهب سيبويه؛ لوجود شرطِ جواز البناءِ فيه، وهو كونُ «أيُّ» مضافةً حُذف صدرُ صلتها، والتقدير: لنعلمَ الفريقَ الذي هو أحصى لِمَا لبثوا أمداً من الذين لم يُحصوا، وإذا كان فعلاً ماضياً امتنع ذلك؛ لأنَّه حينئذٍ لم يُحذَف صدرُ صلتها؛ لوقوع الفعلِ مع فاعله صلة، فلا يجوزُ بناؤها لفوات تمامِ الشرط، وهو حذفُ صدرِ الصلة. انتهى.

وقرأ الزُّهري: «ليَعلَمَ»[2] بالياء على إسناد الفعل إليه تعالى بطريق الالتفات.

وأيًّا ما كان، فالعلمُ غايةٌ للبعث، وليس ذلك على ظاهره، وإلَّا تكن الآيةُ دليلاً لهشامٍ على ما يزعمه[3]، تعالى اللهُ تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً، فقيل: هو غايةٌ بجعله مجازاً عن الإظهار والتمييز. وقيل: المراد: ليتعلَّقَ علمُنا تعلُّقاً حاليًّا مطابقاً لتعلُّقه أوّلاً تعلُّقاً استقباليًّا، كما في قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

واعترضه بعضُ الأجلَّة بأنَّ بعثَ هؤلاء الفئةِ لم يترتَّب عليه تفرُّقُهم إلى المحصَى وغيرِه حتى يتعلَّقَ بهما العلمُ تعلُّقاً حاليًّا أو الإظهارُ والتمييز، ويتسنَّى نظمُ شيءٍ من ذلك في سلك الغاية، كما ترتَّب على تحويل القِبلة انقسامُ الناسِ إلى متَّبع ومنقلب، فصحَّ تعلُّقُ العلمِ الحاليِّ والإظهارِ بكلٍّ من القسمين، وإنَّما الذي ترتَّب على ذلك تفرُّقهم إلى مقدِّرٍ تقديراً غيرَ مصيب، ومفوِّضِ العلمَ إلى الله عزَّ وجلَّ، وليس في شيءٍ منهما إحصاءٌ أصلاً.

---

(١) ٦/ ١٠٤.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٠٣، وانظر القراءات الشاذة ص٧٨.

(٣) سلف كلامه ص١٩٨ من هذا الجزء.

ثم قال: إنَّ جعل ذلك غايةً بحمل النظمِ الكريمِ على التمثيل المبنيِّ على جعل العلمِ عبارةً عن الاختبارِ مجازاً، بإطلاق اسم المسبَّب على السبب، وليس من ضرورة الاختبارِ صدورُ الفعلِ المختبَر به عن المختبر قطعاً، بل قد يكون لإظهاره عجزَه عنه على سنن التكاليفِ التعجيزية، كقوله تعالى: ﴿فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة:٢٥٨] وهو المرادُ هنا، فالمعنى: بعثناهم لنعاملَهم معاملَةَ مَن يختبرهم أيُّهم أحصى لِمَا لبثوا أمداً فيظهرَ لهم عجزُهم ويفوِّضوا ذلك إلى العليم الخبير، ويتعرَّفوا حالَهم وما صنع اللهُ تعالى بهم من حفظ أبدانِهم، فيزدادوا يقيناً بكمال قدرتِه تعالى وعلمِه، ويستبصروا به أمرَ البعث، ويكون ذلك لطفاً لمؤمني زمانِهم، وآيةً بيِّنة لكفارهم، وقد اقتصر هاهنا من تلك الغاياتِ الجليلةِ على مبدئها الصادرِ عنه سبحانه، وفيما سيأتي إن شاءَ اللهُ تعالى على ما صدر عنهم من التساؤل المؤدِّي إليها، وهذا أَوْلى من تصوير التمثيلِ بأن يقال: بعثناهم بعثَ مَن يريد أن يعلم؛ إذ ربَّما يتوهَّم منه استلزامُ الإرادة لتحقُّق المراد، فيعود المحذور، فيصار إلى جعل إرادة العلمِ عبارةً عن الاختبار، فاختبِر واختَر. انتهى.

وتعقَّبه الخفاجيُّ[1] بأنَّ ما ذكره مع تكلُّفه وقلةِ جدواه غيرُ مستقيم؛ لأنَّ الاختبارَ الحقيقيَّ لا يتصوَّر ممَّن أحاط بكلِّ شيءٍ علماً، فحيث وقع جعلوه مجازاً عن العلم أو ما يترتَّب عليه، فلزمه بالأَخَرَةِ الرجوعُ إلى ما أنكره، واختار جعلَ العلمِ كنايةً عن ظهور أمرِهم ليطمئنَّ بازدياد الإيمان قلوبُ المؤمنين وتنقطعَ حجَّة المنكَرين، وعِلمُ اللهِ تعالى حيث تعذَّر إرادةُ حقيقتِه في كتابه تعالى جُعِلَ كنايةً عن بعض لوازمِه المناسبةِ لموقعه، والمناسبُ هنا ما ذكر.

ثم قال: وإنَّما علَّق العلمُ بالاختلاف في أمده، أي: المفهومِ من «أيُّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً»، لأنَّه أدعَى لإظهاره، وأقوى لانتشاره.

وفي «الكشف» توجيهاً لِمَا في «الكشاف»: أراد أنَّ العلمَ مجازٌ عن التمييز والإظهار، كأنَّه قيل: لنُظهرَ ونميِّز لهم العارفَ بأمدِ ما لبثوا ولينظر مَن هذا العارف؛ فإنَّه لا يجوز أن يكونَ أحداً منهم، لأنَّهم بين مفوِّض ومقدِّر غيرِ مصيب.

---

(١) في حاشيته ٦/ ٧٩.

والفرقُ بين ما في «الكشف» وما ذكره الخفاجيُّ لا يخفَى على بصير، وما في «الكشف» أقلُّ مؤونةً منه. وتصويرُ التمثيلِ بأن يقال: بعثناهم بعثَ مَن يريد أن يعلم، أحسنُ عندي من التصوير الأوَّل، والتوهُّم المذكورُ ممَّا لا يكاد يُلتفَت إليه، فتدبَّر جدًّا.

وقُرئ: «ليُعْلِمَ» مبنيًّا للفاعل[1]، من الإعلام، وخرِّج ذلك على أنَّ الفاعل ضميرُه تعالى، والمفعولَ الأوَّل محذوفٌ لدَلالة المعنى عليه، و«أيُّ الحزبين» إلخ من المبتدأ والخبرِ في موضع مفعولَي «يُعلِم» الثاني والثالث، والتقدير: ليُعلِمَ اللهُ الناسَ أيُّ الحزبين.. إلخ، وإذا جُعِل العلم عرفانيًّا، كانت الجملةُ في موضع المفعولِ الثاني فقط، وهو ظاهر.

وقُرئ: «ليُعلَمَ» بالبناء للمفعول[2]، وخرِّج على أنَّ نائبَ الفاعلِ محذوفٌ، أي: ليُعلَمَ الناسُ، والجملة بعدُ إمَّا في موضع المفعولَين أو المفعول، حسبما سمعت. وقال بعضُهم: إنَّ الجملةَ هي النائبُ عن الفاعل. وهو مذهبٌ كوفيٌّ، ففي «البحر»[3]: البصريُّون لا يجوِّزون كونَ الجملةِ فاعلاً ولا نائباً عنه، وللكوفيين مذهبان: أحدُهما أنَّه يجوز الإسنادُ إلى الجملة مطلقاً. والثاني: أنَّه لا يجوز إلَّا إذا كان المسندُ ممَّا يصحُّ تعليقُه، وتحقيقُ ذلك في محلِّه.

﴿نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم﴾ شروعٌ في تفصيل ما أُجمل فيما سلف، أي: نحن نُخبرك بتفصيل خبرِهم الذي له شأنٌ وخطر.

﴿بِٱلۡحَقِّۚ﴾ إما صفةٌ لمصدرٍ محذوف، أو حالٌ من ضمير «نقصُّ» أو مِن «نبأهم» أو صفةٌ له على رأي مَن يرى جوازَ حذفِ الموصولِ مع بعض الصِّلة، أي: نقصُّ قَصصاً ملتبساً بالحقّ، أو نقصُّه ملتبسين به، أو نقصُّ نبأَهم ملتبساً به، أو نبأَهم الملتبسَ به.

ولعل في التقييد «بالحق» إشارةً إلى أنَّ في عهده ﷺ مَن يقصُّ نبأهم لكن لا بالحقّ.

---

(١) البحر ٦/ ١٠٣.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٠٣، وانظر القراءات الشاذة ص٧٨.

(٣) ٦/ ١٠٣.

وفي «الكشف» بعد نقلِ شعر أميةَ بن أبي الصلتِ السابقِ ما نصُّه: وهذا يدلُّ على أنَّ قصةَ أصحابِ الكهفِ كانت من علم العربِ وإنْ لم يكونوا عالِميها على وجهها.

ونبؤهم ـ حسبما ذكره ابنُ إسحاقَ وغيرُه[1] ـ أنَّه مَرِجَ أهلُ الإنجيلِ وعَظُمت فيهم الخطايا، وطغت ملوكُهم، فعبدوا الأصنامَ وذبحوا للطَّواغيت، وفيهم بقايا على دين المسيحِ عليه السلام متمسِّكين بعبادة اللهِ تعالى وتوحيدِه، وكان ممَّن فعل ذلك من ملوكهم وعتا عتوًّا كبيراً دقيانوس، وفي رواية: دقيوس، فإنَّه غلا غلوًّا شديداً، فجاس خلالَ الديارِ والبلاد، وأكثرَ فيها الفساد، وقتل مَن خالفه من المتمسِّكين بدين المسيحِ عليه السلام، وكان يتتبَّع الناسَ فيخيِّرهم بين القتل وعبادةِ الأوثان، فمَن رغب في الحياةِ الدُّنيا انقاد لأمره وامتثله، ومَن آثر عليها الحياةَ الأبديةَ لم يبالِ بأيِّ قِتلةٍ قتله، فكان يقتلِ أهلَ الإيمانِ ويقطع أجسادَهم ويجعلها على سور المدينةِ وأبوابِها، فلمَّا رأى الفتيةُ ذلك ـ وكانوا عظماءَ مدينتهم، واسمُها على ما في بعض الرِّوايات: أفسوس، وفي بعضها: طرسوس، وقيل: كانوا من خواصِّ الملك ـ قاموا فتضرَّعوا إلى الله عزَّ وجلّ، واشتغلوا بالصلاة والدُّعاء، فبينما هم كذلك، دخل عليهم الشُّرَط فأخذوهم وأعينُهم تفيض من الدَّمع ووجوهُهم معفَّرة بالتُّراب، وأحضروهم بين يدي الجبَّار، فقالوا لهم: ما منعكم أن تشهدوا الذَّبحَ لآلهتنا؟ وخيَّرهم بين القتل وعبادة الأوثان، فقالوا: إنَّ لنا إلهاً ملأ السماواتِ والأرضَ عظمتُه وجبروتُه، لن ندعوَ من دونه أحداً، ولن نُقرَّ بما تدعونا إليه أبداً، فاقضِ ما أنت قاض، وأوَّل مَن قال ذلك أكبرُهم مكسلمينا، فأمر الجبارُ فنُزِع ما عليهم من الثياب الفاخرةِ وأخرجهم مِن عنده، وخرج هو إلى مدينةٍ أخرى، قيل: هي نينوى، لبعض شأنِه، وأمهلهم إلى رجوعه، وقال: ما يمنعني أن أعجِّلَ عقوبتَكم إلَّا أني أراكم شبَّاناً، فلا أحبُّ أن أهلكَكم حتى أجعلَ لكم أجلاً تتأمَّلون فيه وترجعون إلى عقولِكم، فإنْ فعلتم فبها، وإلَّا أهلكتكم، فلمَّا رأوا خروجَه اشتوروا فيما بينهم، واتَّفقوا على أن يأخذَ كلٌّ منهم نفقةً من بيت أبيه فيتصدَّقَ ببعضها ويتزوَّد بالباقي وينطلقوا إلى كهفٍ قريبٍ من المدينة يقال له: بنجلوس،

---

(١) أخرجه الطبري مطولاً ١٥/ ١٦٣-١٧٢.

ففعلوا ما فعلوا، وأوَوا إلى الكهف، فلبثوا فيه ليس لهم عملٌ إلّا الصلاةُ والصيامُ والتسبيحُ والتحميد، وفوَّضوا أمرَ نفقتِهم إلى فتًى منهم اسمُه يمليخا، فكان إذا أصبح يتنكَّر ويدخل المدينةَ ويشتري ما يهمُّهم ويتجسَّس ما فيها من الأخبار ويعود إليهم، فلبثوا على ذلك إلى أن قدم الجبارُ مدينتَهم، فتطلَّبهم وأحضر آباءهم، فاعتذروا بأنَّهم عَصَوهم ونهبوا أموالَهم وبذروها في الأسواق وفرُّوا إلى الجبل، وكان يمليخا إذ ذاك في المدينة، فرجع إلى أصحابه وهو يبكي ومعه قليلُ طعام، فأخبرهم بما شاهد من الهول، ففزعوا إلى اللهِ تعالى وخرُّوا له سجَّداً، ثم رفعوا رؤوسَهم وجلسوا يتحدَّثون في أمرهم، فبينما هم كذلك إذ ضرب اللهُ عزَّ وجلَّ على آذانهم، فناموا ونفقتُهم عند رؤوسهم وكلبُهم باسطٌ ذراعيه بالوصيد، فأصابه ما أصابهم، فخرج الجبارُ في طلبهم بخيله ورَجِله، فوجدوهم قد دخلوا الكهف، فأمر بإخراجهم، فلم يُطِق أحدٌ أن يدخلَه، فلمَّا ضاق بهم ذرعاً قال قائلٌ منهم: أليس لو كنتَ قَدَرتَ عليهم قتلتهم؟ قال: بلى، قال: فابنِ عليهم بابَ الكهفِ ودَعْهم يموتوا جوعاً وعطشاً، ولْيكن كهفُهم قبراً لهم، ففعل، ثم كان من شأنهم ما قصَّ اللهُ تعالى عزَّ وجلَّ.

وأخرج ابنُ أبي شيبةَ وابنُ المنذر وابنُ أبي حاتمٍ عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّهم كانوا في مملكة ملكٍ من الجبابرة يدعو الناسَ إلى عبادة الأوثان، فلمَّا رأوا ذلك، خرجوا من تلك المدينة، فجمعهم اللهُ تعالى على غيرِ ميعاد، فجعل بعضُهم يقول لبعض: أين تريدون، أين تذهبون؟ فجعل بعضُهم يخفي عن بعض؛ لأنه لا يدري هذا علام خرج هذا، ولا يدري هذا علام خرج هذا، فأخذوا العهودَ والمواثيقَ أن يخبر بعضهم بعضاً، فإن اجتمعوا على شيء وإلا كتم بعضهم بعضاً، فاجتمعوا على كلمةٍ واحدة، فقالوا: ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ إلى: ﴿مِّرْفَقًا﴾ ثم انطلقوا حتى دخلوا الكهفَ، فضرب اللهُ تعالى على آذانهم فناموا، وفُقدوا في أهلهم، فجعلوا يطلبونهم فلم يظفروا بهم، فرُفع أمرُهم إلى الملك، فقال: لَيكوننَّ لهؤلاء القومِ بعد اليوم شأن، ناسٌ خرجوا لا ندري أين ذهبوا في غير جنايةٍ ولا شيءٍ يُعرَف، فدعا بلوحٍ من رصاص، فكتب فيه أسماءهم ثمَّ طرح في خزانته، ثم كان من شأنهم ما قصَّه اللهُ سبحانه وتعالى.

وكانوا ـ على ما أخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن أبي جعفر ـ صيارفة[١].

وأخرج عبدُ الرزَّاق وابنُ المنذر[٢] عن وهب بنِ منبِّه قال: جاء رجلٌ من حواريِّي عيسى عليه السلام إلى مدينة أصحابِ الكهف، فأراد أن يدخلَها، فقيل: على بابها صنمٌ لا يدخل أحدٌ إلَّا سجد له، فكره أنْ يدخل، فأتى حمَّاماً قريباً من المدينة، وآجر نفسَه من صاحبه، فكان يعملُ فيه، ورأى صاحبُ الحمامِ البركةَ والرزق، وجعل يسترسل إليه، وعَلِقه فتيةٌ من أهل المدينة، فجعل يُخبرهم عن خبر السماءِ وخبرِ الآخرة، حتى آمنوا وكانوا على مِثل حالِه في حُسن الهيئة، وكان يشترط على صاحب الحمَّام أنَّ الليلَ لي، ولا تحولُ بيني وبين الصلاةِ إذا حضرت، حتى جاءَ ابنُ الملكِ بامرأةٍ يدخل بها الحمَّام، فعيَّره الحواريُّ فقال: أنت ابنُ الملكِ وتدخل مع هذه المرأةِ التي صفتُها كذا وكذا، فاستحيا فذهب، فرجع مرةً أخرى، فسبَّه وانتهره، فلم يلتفتْ حتى دخل ودخلت معه، فباتا في الحمَّام جميعاً، فماتا فيه، فأُتي الملكُ فقيل له: قتل ابنَك صاحبُ الحمام، فالتُمس فلم يُقدَر عليه، وهرب مَن كان يصحبه، والتُمس الفتيةُ، فخرجوا من المدينة، فمرُّوا بصاحبٍ لهم في زرعٍ له وهو على مثل أمرِهم، فذكروا له أنَّهم التُمسوا، فانطلق معهم حتى أواهم الليلُ إلى كهف، فدخلوا فيه فقالوا: نبيت هاهنا الليلةَ ثم نصبح إن شاء اللهُ تعالى فنرى رأيَنا، فضُرب على آذانهم، فخرج الملكُ بأصحابه يتبعونهم حتى وجدوهم قد دخلوا الكهف، فكلَّما أراد الرجلُ منهم أن يدخلَه أُرعب فلم يُطِق أن يدخل، فقال للملك قائل: ألستَ لو قدرتَ عليهم قتلتهم؟ قال: بلى، قال: فابنِ عليهم بابَ الكهفِ ودَعْهم يموتوا عطشاً وجوعاً، ففعل، ثم كان ما كان. ورُوي غير ذلك، والأخبارُ في تفصيل شأنِهم مختلفة.

وفي «البحر»[٣]: لم يأتِ في الحديث الصحيحِ كيفيةُ اجتماعِهم وخروجهم، ولا معوَّلَ إلَّا على ما قصَّ اللهُ تعالى من نبئهم.

---

(١) هذا الخبر والذي قبله نقلهما المصنف عن الدر المنثور ٤/ ٢١٢، ٢١٣.
(٢) تفسير عبد الرزاق ٢/ ٣٩٧، وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٢١٥.
(٣) ٦/ ١٠١.

﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ﴾ استئنافٌ مبنيٌّ على السؤال من قِبَل المخاطَب، وتقدَّم الكلامُ آنفاً في الفتية ﴿ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾ أي: بسيِّدهم والناظرِ في مصالحهم. وفيه التفاتٌ من التكلُّم إلى الغَيبة، وأُوثر للإشعار بعِلِّية وصفِ الرُّبوبية لإيمانهم ولِمَا صدر عنهم من المقالة حسبما سيُحكى عنهم.

﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾﴾ بالتثبيت على الإيمان، والتوفيقِ للعمل الصالح، والانقطاعِ إلى الله تعالى، والزُّهدِ في الدنيا.

وفي «التحرير»: المراد: زدناهم ثمراتِ هدًى، أو يقيناً، قولان، وما حصلت به الزيادةُ امتثالُ المأمورِ وتركُ المنهيّ، أو إنطاقُ الكلبِ لهم بأنَّه على ما هم عليه من الإيمان؛ أو إنزالُ مَلَكٍ عليهم بالتبشير والتثبيت، وإخبارُهم بظهور نبيٍّ من العرب يكون به الدينُ كلُّه لله تعالى، فآمنوا به ﷺ قبل بَعثه. اهـ.

ولا يلزمُ من القول بإنزال مَلَكٍ عليهم بذلك القولُ بنبوَّتهم كما لا يخفَى.

وفي «زدناهم» التفاتٌ من الغيبة إلى التكلُّم الذي عليه سبكُ النظمِ الكريمِ سباقاً وسياقاً. وفيه من تعظيم أمرِ الزِّيادة ما فيه.

﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ قوَّيناها بالصبر، فلم تزحزحها عواصفُ فراقِ الأَوطان، وتركِ الأهلِ والنعيمِ والإخوان، ولم يزعجْها الخوفُ من ملكهم الجبَّار، ولم يَرُعها كثرةُ الكفار.

وأصلُ الربطِ الشدُّ المعروف، واستعمالُه فيما ذُكر مجازٌ كما قال غيرُ واحد. وفي «الأساس»[1]: ربطت الدابَّة: شددتها برِباط، والمِرْبُط: الحبل، ومن المجاز: ربط اللهُ تعالى على قلبه: صبَّره، ورابطُ الجأش.

وفي «الكشف»: لمَّا كان الخوفُ والقلقُ[2] يزعج القلوبَ عن مقارِّها ـ أَلَا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: ١٠] قيل في مقابله: ربط قلبَه، إذا تمكَّن وثبت، وهو تمثيل.

---

(١) مادة (ربط).

(٢) في (م): والتعلُّق.

وجوَّز بعضُهم أن يكونَ في الكلام استعارةٌ مكنيةٌ تخييلية، وعُدِّي الفعلُ بـ «على» وهو متعدٍّ بنفسه؛ لتنزيله منزلةَ اللازمِ، كقوله:

... يَجرحْ في عراقيبها نَصْلي[1]

﴿إِذْ قَامُوا۟﴾ متعلِّق بـ «ربطنا»، والمرادُ بقيامهم انبعاثُهم بالعزم على التوجُّه إلى الله تعالى ومنابذةِ الناس، كما في قولهم: قام فلانٌ إلى كذا: إذا عزم عليه بغاية الجِدّ. وقريبٌ منه ما قيل: المرادُ به انتصابُهم لإظهار الدِّين.

أَخرج ابنُ المنذرِ وابن أبي حاتمٍ[عن مجاهد] أنَّهم خرجوا من المدينة فاجتمعوا وراءَها على غيرِ ميعاد، فقال رجلٌ منهم هو أشبههم: إني لأَجد في نفسي شيئاً ما أظنُّ أحداً يجده، قالوا: ما تجد؟ قال: أجد في نفسي أنَّ ربي ربُّ السماواتِ والأرض، فقالوا أيضاً: نحن كذلك، فقاموا جميعاً ﴿فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2].

وقد تقدَّم آنفاً عن ابن عباسٍ القولُ باجتماعهم على غيرِ ميعادٍ أيضاً، إلَّا أنَّه قال: إنَّ بعضَهم أخفَى حالَه عن بعض، حتى تعاهدوا فاجتمعوا على كلمةٍ فقالوا ذلك.

وقال صاحبُ «الغنيان»: المرادُ به وقوفُهم بين يدي الجبّارِ دِقيانوس، وذلك أنَّهم قاموا بين يديه حين دعاهم إلى عبادة الأوثان، فهدَّدهم بما هدَّدهم، فبينما هم بين يديه، تحرَّكت هِرَّة ـ وقيل: فأرة ـ ففزع الجبارُ منها، فنظر بعضُهم إلى بعض، فلم يتمالكوا أن قالوا ذلك غيرَ مكترثين به.

وقيل: المرادُ قيامُهم لدعوة الناسِ سرًّا إلى الإيمان.

وقال عطاء: المرادُ قيامُهم من النوم. وليس بشيء. ومثلُه ما قيل: إنَّ المرادَ قيامُهم على الإيمان.

وما أحسنَ ما قالوا؛ فإنَّ ربوبيَّته تعالى للسماوات والأرضِ تقتضي ربوبيتَه لِمَا فيهما ـ وهم مِن جملته ـ أيَّ اقتضاء، وأَردفوا دعواهم تلك بالبراءة من إلهٍ غيرِه

---

(١) قطعة من بيت لذي الرمّة، وهو في ديوانه ١/ ١٥٦، وسلف ١٠/ ١٦١.
(٢) الدر المنثور ٤/ ٢١٤، وما بين حاصرتين منه.

عزَّ وجلّ، فقالوا: ﴿لَن نَّدْعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًاۖ﴾، وجاؤوا بـ «لن» لأنَّ النفيَ بها أبلغُ من النفي بغيرها، حتى قيل: إنَّه يفيد استغراقَ الزمان، فيكون المعنى: لا نعبد أبداً مِن دونه إلهاً، أي: معبوداً آخر، لا استقلالاً ولا اشتراكاً.

قيل: وعدلوا عن قولهم: ربًّا، إلى قولهم: «إلهاً» للتنصيص على ردِّ المخالفين حيث كانوا يسمُّون أصنامَهم آلهة، وللإشعار بأنَّ مدارَ العبادةِ وصفُ الأُلوهية، وللإيذان بأنَّ ربوبيَّته تعالى بطريق الأُلوهية لا بطريق المالكيةِ المجازية.

وقد يقال: إنَّهم أشاروا بالجملة الأُولى إلى توحيد الرُّبوبية، وبالجملة الثانيةِ إلى توحيد الأُلوهية، وهما أمران متغايران، وعبدةُ الأوثانِ لا يقولون بهذا ويقولون بالأوّل ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ٢٥] وحكى سبحانه عنهم أنَّهم يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] وصحَّ أنهم يقولون أيضاً: لبَّيك لا شريكَ لك، إلَّا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك. وجاؤوا بالجملة الأُولى ـ مع أنَّ ظاهر القصَّة كونُهم بصدد ما تُشير إليه الجملةُ الثانيةُ من توحيد الأُلوهية؛ لأنَّ الظاهر أنَّ قومَهم إنَّما أشركوا فيها، وهم إنَّما دعوا لذلك الإشراك ـ دلالةً على كمال الإيمان، وابتدؤوا بما يُشير إلى توحيد الرُّبوبية؛ لأنَّه أولُ مراتبِ التوحيد، والتوحيدُ الذي أقرَّت به الأرواحُ في عالَم الذَّرِّ يومَ قال لها سبحانه: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وفي ذِكر ذلك أوّلاً وذكرِ الآخر بعده تدرُّج في المخالفة؛ فإنَّ توحيدَ الربوبيةِ يشير إلى توحيد الأُلوهية، بناءً على أنَّ اختصاصَ الرُّبوبيةِ به عزَّ وجلَّ علَّةٌ لاختصاص الأُلوهيةِ واستحقاقِ المعبوديةِ به سبحانه وتعالى، وقد ألزم جلَّ وعلا الوثنيةَ القائلين باختصاص الربوبيةِ بذلك في غيرِ موضعٍ، ولكون الجملةِ الأولى ـ لكونها مشيرةً إلى توحيد الربوبيةِ ـ مشيرةً إلى توحيد الأُلوهية قيل: إنَّ في الجملة الثانيةِ تأكيداً لها، فتأمَّل، ولا تَعجَلْ بالاعتراض.

والجارُّ والمجرورُ متعلِّق بمحذوفٍ وقع حالاً من النَّكرة بعده، ولو أُخِّر لَكان صفة، أي: لن ندعوَ إلهاً كائناً مِن دونه تعالى.

﴿لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾﴾ أي: قولاً ذا شطط، أي: بُعدٍ عن الحقِّ مُفرِط، أو قولاً هو عينُ الشططِ والبُعد المفرطِ عن الحقّ، على أنَّه وُصِف بالمصدر مبالغةً، ثم

اقتُصر على الوصف مبالغةً على مبالغة. وجوَّز أبو البقاءِ[1] كونَ «شططاً» مفعولاً به لـ «قلنا». وفسَّره قتادةُ بالكذب، وابنُ زيدٍ بالخطأ، والسُّدِّيُّ بالجَور. والكلُّ تفسيرٌ باللازم، وأصلُ معناه ما أشرنا إليه؛ لأنَّه مِن شطَّ: إذا أفرط في البُعد، وأنشدوا:

شطَّ المرادُ بحزوَى وانتهى الأملُ[2]

وفي الكلام قَسَمٌ مقدَّر، واللامُ واقعةٌ في جوابه، «وإذاً» حرفُ جوابٍ وجزاء، فتدلُّ على شرطٍ مقدَّر، أي: لو دَعونا وعبدنا مِن دونه إلهاً واللهِ لقد قلنا... إلخ، واستلزامُ العبادةِ القولَ؛ لمَا أنَّها لا تَعرَى عن الاعتراف بأُلوهية المعبودِ والتضرُّعِ إليه، وفي هذا القولِ دلالةٌ على أنَّ الفِتية دُعوا لعبادة الأصنامِ ولِيموا على تركها. وهذا أوفقُ بكون قيامِهم بين يدي الملك.

﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ هو مبتدأ، وفي اسم الإشارةِ تحقيرٌ لهم ﴿قَوۡمُنَا﴾ عطفُ بيانٍ له لا خبر؛ لعدم إفادته، ولا صفة؛ لعدم شرطِها، والخبرُ قولُه تعالى: ﴿ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ﴾ تعالى شأنُه ﴿ءَالِهَةٗ﴾ أي: عملوها ونحتوها لهم.

قال الخفاجيّ[3]: فيفيد أنَّهم عبدوها، ولا حاجةَ إلى تقديره كما قيل بناءً على أنَّ مجردَ العملِ غيرُ كافٍ في المقصود.

وتفسيرُ الاتخاذِ بالعمل أحدُ احتمالَين ذكرهما أبو حيَّان[4]، والآخَرُ تفسيرُه بالتصيير، فيتعدَّى إلى مفعولَين أحدُهما «آلهة» والثاني مقدَّر، وجوِّز أن يكونَ «آلهة» هو الأوَّل، و«من دونه» هو الثاني. وهو كما ترى. وأيًّا ما كان، فالكلامُ إخبارٌ فيه معنى الإنكار، لا إخبارٌ محض، بقرينة ما بعدَه، ولأنَّ فائدةَ الخبرِ معلومة.

﴿لَّوۡلَا يَأۡتُونَ﴾ تحضيضٌ على وجه الإنكارِ والتعجيز؛ إذ يستحيل أنْ يأتوا ﴿عَلَيۡهِم﴾ بتقديرِ مضاف، أي: على أُلوهيَّتهم، أو على صحَّة اتِّخاذِهم لها آلهة

---

(١) في الإملاء ٣/٥٠٧.

(٢) وعجزه: فلا خيالٌ ولا عهدٌ ولا طللُ، والبيت لعمرو بن الأحمر، وهو في ديوانه ص١٣٣، وفيه: شط المزار بجَذْوَى وانتهى...

(٣) في حاشيته ٦/ ٨٠.

(٤) في البحر ٦/١٠٦.

﴿بِسُلْطَٰنِۭ بَيِّنٍ﴾ بحجَّة ظاهرةِ الدَّلالة على مدَّعاهم؛ فإنَّ الدِّين لا يؤخذ إلَّا به، واستدلَّ به على أنَّ ما لا دليلَ عليه من أمثال ما ذُكر مردود.

﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴿١٥﴾﴾ بنسبة الشريكِ إليه، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً. وقد مرَّ تحقيقُ المرادِ من مثل هذا التركيب. وهذه المقالةُ يحتمل أن يكونوا قالوها بين يدي الجبَّار تبكيتاً له وتعجيزاً، وتأكيداً للتبرِّي من عبادةِ ما يدعوهم إليه بأسلوبٍ حَسَن، ويحتمل أن يكونوا قالوها فيما بينهم لمَّا عزموا لِمَا عزموا عليه.

وخبرُ ابن عباسٍ رضي الله عنهما السابقُ نصٌّ في أنَّ هذه المقالةَ وما قبلَها وما بعدها إلى «مرفقاً» مقولةٌ فيما بينهم، ودعوى أنَّه إذا كان المرادُ من القيام فيما مرَّ قيامَهم بين يدي الجبَّار يتعيَّن كونُ هذه المقالةِ صادرةً عنهم بعد خروجِهم من عنده = غيرُ مسلَّمةٍ كما لا يخفَى.

نعم ينبغي أن يكونَ قولُه تعالى: ﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ مقولاً فيما بينهم مطلقاً خاطَبَ به بعضُهم بعضاً. وفي «مَجمَع البيان»[1] عن ابن عباسٍ أنَّ قائلَه يمليخا.

والاعتزالُ تجنُّب الشيءِ بالبدن، أو بالقلب، وكلا الأمرين محتملٌ هنا. والتعزُّل بمعناه، ومن ذلك قولُه:

يا بيتَ عاتكةَ الذي أتعزَّلُ   حَذَرَ العِدا وبه الفؤادُ موكَّلُ[2]

و«ما» يحتمل أن تكونَ موصولة، وأن تكونَ مصدرية، والعطفُ في الاحتمالَين على الضمير المنصوب.

والظاهرُ أنَّ الاستثناءَ فيهما متَّصل، ويقدَّر على الاحتمال الثاني مضافٌ في جانب المستثنى ليتأتَّى الاتصال، أي: وإذ اعتزلتموهم واعتزلتم الذين يعبدونهم إلَّا اللهَ تعالى، أو: إذ اعتزلتموهم واعتزلتم عبادتَهم إلَّا عبادةَ اللهِ عزَّ وجلَّ. وتقديرُ مستثنًى منه على ذلك الاحتمالِ لذلك ـ نحو: عبادتهم لمعبوديهم ـ تكلُّف.

ويحتمل أن يكونَ منقطعاً.

---

(١) ١٥/ ١٢٧.

(٢) البيت للأحوص، وهو في ديوانه ص ١٥٢، وسلف ١٤/ ٥٥٤.

وعلى الأوَّل يكون القومُ عابدين اللهَ تعالى وعابدين غيرَه، كما جاءَ ذلك في بعض الآثار؛ أخرج سعيدُ بن منصورٍ وابنُ المنذر وابن أبي حاتمٍ وأبو نُعَيم عن عطاءٍ الخراسانيِّ أنَّه قال: كان قومُ الفتيةِ يعبدون اللهَ تعالى ويعبدون معه آلهةً شتَّى، فاعتزلت الفتيةُ عبادةَ تلك الآلهةِ ولم تعتزل عبادةَ اللهِ تعالى[١].

وعلى الثاني يكونون عابدين غيرَه تعالى فقط؛ قيل: وهذا هو الأوفقُ بقوله تعالى أوّلاً: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ قَوۡمُنَا ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ﴾ فتأمَّل.

وجوَّز أن تكونَ «ما» نافية، والاستثناءُ مفرَّغ، والجملةُ إخبارٌ من الله تعالى عن الفِتية بالتوحيد، معترضةٌ بين «إذ» وجوابِه، أعني قولَه تعالى: ﴿فَأۡوُۥٓاْ﴾ أي: التجِئوا ﴿إِلَى ٱلۡكَهۡفِ﴾ ووجهُ الاعتراضِ ـ على ما في «الكشف» ـ أنَّ قولَه تعالى: «وإذ اعتزلتموهم... فأووا» معناه: وإذ اجتنبتم عنهم وعمَّا يعبدون، فأَخلِصوا له العبادةَ في موضعٍ تتمكَّنون منه، فدلَّ الاعتراضُ على أنَّهم كانوا صادقين، وأنَّهم أقاموا بما وصَّى به بعضُهم بعضاً، فهو يؤكِّد مضمونَ الجملة. وإلى كون «فأووا» جوابَ «إذ» ذهب الفرَّاء[٢].

وقيل: إنَّه دليلُ الجواب، أي: وإذ اعتزلتموهم اعتزالاً اعتقاديًّا، فاعتزلوهم اعتزالاً جسمانيًّا، أو: إذ أردتم الاعتزالَ الجسمانيَّ فافعلوا ذلك.

واعتُرض كلا القولَين بأنَّ «إذ» بدون «ما» لا تكون للشَّرط، وفي «همع الهوامع» أنَّ القولَ بأنَّها تكون له قولٌ ضعيفٌ لبعض النُّحاة، أو تسامح؛ لأنَّها بمعناه، فهي هنا تعليلية، أو ظرفيَّة، وتعلُّقها قيل: بأَوَوْا محذوفاً دلَّ عليه المذكور، لا به؛ لمكان الفاءِ، أو بالمذكور، والظرفُ يُتوسَّع فيه ما لا يتوسَّع في غيره.

وقال أبو البقاءِ[٣]: «إذ» ظرفٌ لفعل محذوف، أي: وقال بعضُهم لبعض. وظاهرُه أنَّه عنَى بالفعل المحذوفِ قال. وأقول: هو من أعجب العجائب.

---

(١) حلية الأولياء ٥/ ٢٠٠، والدر المنثور ٤/ ٢١٦.

(٢) في معاني القرآن ٢/ ١٣٦.

(٣) في الإملاء ٣/ ٥٠٧.

وفي مصحف ابنِ مسعود ـ كما أخرج ابنُ جَرير[١] وابنُ أبي حاتمٍ عن قتادة ـ: «وما يعبدون مِن دونِ الله».

وقال هارون: في بعض المصاحف[٢]: «وما يعبدونَ مِن دونِنا» وهذا يؤيِّد الاعتراض.

وفي «البحر» أنَّ ما في المصحفين تفسيرٌ لا قراءة؛ لمخالفته سوادَ الإمام، وزَعَمَ أنَّ المتواترَ عن ابن مسعودٍ ما فيه[٣].

﴿يَنشُرۡ لَكُمۡ﴾ يبسُطْ لكم ويوسِّع عليكم ﴿رَبُّكُم﴾ مالكُ أمرِكم الذي هداكم للإيمان ﴿مِّن رَّحۡمَتِهِۦ﴾ في الدارين ﴿وَيُهَيِّئۡ﴾ يسهِّل ﴿لَكُم مِّنۡ أَمۡرِكُم﴾ الذي أنتم بصدده، من الفِرار بالدِّين والتوجُّهِ التامِّ إلى الله تعالى ﴿مِّرۡفَقٗا ١٦﴾ ما ترتفقون وتنتفعون به وهو مفعولُ «يهيئ»، ومفعولُ «ينشر» محذوف، أي: الخيرَ، ونحوَه. و«من أمركم» ـ على ما في بعض الحواشي ـ متعلِّق بـ «يهيِّئ»، و«من» لابتداءِ الغاية، أو للتبعيض، وقال ابنُ الأنباريّ: للبدل، والمعنى: يهيِّئ لكم بدلاً عن أمركم الصعبِ مرفقاً، كما في قوله تعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ [التوبة: ٣٨] وقولِه:

فليت لنا من ماءِ زمزمَ شَربةً ... مبرَّدةً باتت على طَهيَانِ[٤]

وجوِّز أن يكونَ حالاً من «مرفقاً» فيتعلَّق بمحذوف. وتقديمُ «لكم» لِمَا مرَّ مراراً من الإيذان من أوَّل الأمرِ بكون المؤخَّر من منافعهم، والتشويقِ إلى وروده.

والظاهرُ أنَّهم قالوا هذا ثقةً بفضل اللهِ تعالى، وقوَّةً في رجائهم؛ لتوكُّلهم عليه سبحانه، ونُصوعِ يقينهم، فقد كانوا علماءَ بالله تعالى. فقد أَخرج الطبرانيُّ وابنُ المنذر وجماعةٌ عن ابن عباسٍ قال: ما بعث اللهُ تعالى نبيًّا إلّا وهو شابّ، ولا أُوتي العلمَ عالمٌ إلّا وهو شابّ، وقرأ: ﴿قَالُواْ سَمِعۡنَا فَتٗى يَذۡكُرُهُمۡ يُقَالُ لَهُۥٓ

---

(١) تفسير الطبري ١٥/ ١٨٢ وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢١٦.

(٢) هو مصحف عبد الله بن مسعود كما في البحر ٦/ ١٠٦.

(٣) أي: ما في السواد. البحر ٦/ ١٠٦.

(٤) البيت ليعلى الأحول كما في الأغاني ٢٢/ ١٤٧، والخزانة ٥/ ٢٧٦، وسلف ٤/ ٤٩.

﴿إِبۡرَٰهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٠] و﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ﴾ [الكهف: ٦٠] و﴿إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ﴾[1].

وجوّز أن يكونوا قالوه عن إخبار نبيٍّ في عصرهم به، وأن يكونَ بعضُهم نبيًّا أُوحي إليه ذلك فقاله. ولا يخفَى أنَّ ما ذُكر مجرَّدُ احتمالٍ من غيرِ داع.

وقرأ أبو جعفر، والأعرج، وشيبة، وحميد، وابنُ سعدان، ونافع، وابنُ عامر، وأبو بكرٍ في رواية الأعشى والبُرجُميِّ والجُعفيِّ عنه، وأبو عَمرٍو في رواية هارون: «مَرفِقاً» بفتح الميم وكسرِ الفاء[2]. ولا فرقَ بينه وبين ما هو بكسر الميمِ وفتحِ الفاء معنًى، على ما حكاه الزجَّاج[3] وثعلب، فإنَّ كلًّا منهما يقال في الأمر الذي يُرتفق به وفي الجارحة.

ونقل مكّي عن الفرَّاء أنَّه قال: لا أعرف في الأمر وفي اليد وفي كلِّ شيءٍ إلَّا كسرَ الميم.

وأنكر الكسائيُّ أن يكونَ المرفقُ من الجارحة إلَّا بفتح الميمِ وكسرِ الفاء، وخالفه أبو حاتمٍ وقال: المَرفِق بفتح الميم: الموضعُ كالمسجد.

وقال أبو زيد: هو مصدرٌ جاء على مَفعِل، كالمرجع. وقيل: هما لغتان فيما يُرتفق به، وأمَّا من اليد فبكسر الميمِ وفتح الفاءِ لا غير.

وعن الفرَّاء أنَّ أهلَ الحجازِ يقولون: مَرفِقاً، بفتح الميم وكسر الفاءِ، فيما ارتفقت به، ويكسرون مِرفَق الإنسان، وأمَّا العربُ فقد يكسرون الميمَ منهما جميعاً[4]. اهـ.

وأجاز معاذٌ فتحَ الميمِ والفاء[5].

---

(١) المعجم الأوسط (٦٤٢١) والدر المنثور ٤/ ٢١٥-٢١٦.

(٢) التيسير ص١٤٢، والنشر ٢/ ٣١٠ عن نافع وابن عامر وأبي جعفر، والكلام من البحر ٦/ ١٠٧.

(٣) في معاني القرآن ٣/ ٢٧٢.

(٤) انظر معاني القرآن ٢/ ١٣٦ ونقل المصنف هذه الأقوال عن البحر ٦/ ١٠٧.

(٥) القراءات الشاذة ص٧٨، والبحر المحيط ٦/ ١٠٧.

هذا واستُدل بالآية على حُسن الهجرةِ لسلامة الدِّين، وقُبحِ المقامِ في دار الكفرِ إذا لم يمكن المقامُ فيها إلَّا بإظهار كلمةِ الكفر، وبالله تعالى التوفيق.

﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ﴾ بيانٌ لحالهم بعد ما أَوَوا إلى الكهف، ولم يصرِّح سبحانه به تعويلاً على ما سبق من قولِه تعالى: (إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ) وما لحق من إضافة الكهفِ إليهم وكونِهم في فجوةٍ منه.

وجوِّز أن يكونَ إيذاناً بعدم الحاجةِ إلى التصريح؛ لظهور جَرَيانِهم على موجَب الأمر، لكونه صادراً عن رأيٍ صائب. وقد حَذَفَ سبحانه وتعالى أيضاً جُمَلاً أخرى لا تخفَى.

والخطابُ لرسول اللهِ ﷺ، أو لكلِّ أحدٍ ممَّن يصلح له، وهو للمبالغة في الظهور.

وليس المرادُ الإخبارَ بوقوع الرؤية، بل الإنباءَ بكون الكهفِ لو رأيتَه ترى الشمسَ ﴿إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ﴾ أي: تتنحَّى، وأصلُه: تتزاور بتاءين، فحُذف أحدُهما تخفيفاً، وهي قراءةُ الكوفيين، والأعمش، وطلحة، وابنِ أبي ليلى، وخَلَف، وابنِ سعدان، وأبي عُبَيدة[١]، وأحمدَ بن جُبَير الأنطاكي، ومحمدِ بن عيسى الأصبهاني.

وقرأ الحِرْميَّان وأبو عمرو: «تزَّاور» بفتح التاءِ وتشديدِ الزاي[٢]، وأصلُه أيضاً: تتزاور، إلَّا أنَّه أُدغمت التاءُ في الزاي بعد قلبها زاياً.

وقرأ ابنُ أبي إسحاق، وابنُ عامر، وقتادة، وحميد، ويعقوبُ عن العُمري: «تَزْوَرُّ» كتحمرّ[٣]، وهو من بناء الافعلالِ[٤] من غير العيوبِ والألوان، وقد جاء ذلك نادراً.

وقرأ جابر، والجَحدري، وأبو رجاءٍ، والسَّختياني، وابنُ أبي عبلة، ووردان عن أبي أيُّوب[٥]: «تَزْوارُّ» كتحمارّ، وهو في البناءِ كسابقه.

---

(١) في البحر المحيط ٦/ ١٠٧: أبو عبيد. وقراءة الكوفيين في التيسير ص١٤٢، والنشر ٢/ ٣١٠.
(٢) التيسير ص١٤٢، والنشر ٢/ ٣١٠.
(٣) التيسير ص ١٤٢، والنشر ٢/ ٣١٠ عن ابن عامر ويعقوب، والكلام من البحر ٦/ ١٠٧.
(٤) في (م): الأفعال.
(٥) في البحر ٦/ ١٠٨: وورد عن أيوب. وانظر القراءات الشاذة ص٧٨، والمحتسب ٢/ ٢٥.

وقرأ ابنُ مسعودٍ وأبو المتوكِّل: «تَزْوَئِرُّ» بهمزةٍ قبل الراءِ المشدَّدة[١]، كتطمئنُّ. ولعله إنَّما جيء بالهمزة فراراً من التقاءِ الساكنين وإنْ كان جائزاً في مثل ذلك ممَّا كان الأولُ حرفَ مدٍّ والثاني مُدْغماً في مثله.

وكلُّها من الزَّوَر، بفتحتين مع التخفيف، وهو الميل. وقيَّده بعضُهم بالخلقي، والأكثرون على الإطلاق، ومنه الأَزوَر: المائلُ بعينه إلى ناحية، ويكون في غير العين، قال ابنُ أبي ربيعة:

..... وجَنْبي خِيفةَ القومِ أَزْوَرُ[٢]

وقال عنترة:

فازورَّ من وَقعِ القنا بلَبانه وشكا إليَّ بعَبرةٍ وتَحمحُمِ[٣]

وقال بِشرُ بن أبي حازم:

تؤمُّ بها الحداةُ مياهَ نخلٍ وفيها عن أبانَيْنِ ازورارُ[٤]

ومنه: زاره: إذا مالَ إليه. والزُّور، أي: الكذب؛ لميله عن الواقع وعدمِ مطابقتِه له، وكذا الزُّورُ بمعنى الصنمِ في قوله:

جاؤوا بزُورَيْهم وجئنا بالأصمّ[٥]

وقال الراغب[٦]: إنَّ الزَّوَر، بتحريك الواو، مَيلٌ في الزَّوْر، بتسكينها، وهو أَعلى الصَّدر، والأزور: المائلُ الزَّور، أي: الصدر، وزرت فلاناً: تلقَّيته بزَوري، أو قصدت زَورَه، نحو: وَجَهتُه، أي: قصدت وجهَه. والمشهورُ ما قدَّمناه.

---

(١) البحر ٦/ ١٠٨، وانظر القراءات الشاذة ص٧٨.

(٢) البحر ٦/ ٩٣، ورواية الديوان ص٩٦:

وخُفِّضَ عني الصوتُ أَقبلتُ مِشيةَ الـ حُبَابِ وشخصي خشيةَ الحيِّ أَزْوَرُ

(٣) الديوان ص٣٠.

(٤) الديوان ص١٠٢. وأبانان: جبلان في البادية كما في اللسان (أبن).

(٥) الرجز للأغلب العجلي كما في العقد الفريد ٥/ ٢٠٦، وبعده: شيخٌ لنا قد كان من عهد إرَمْ.

(٦) في المفردات (زور).

وحُكي عن أبي الحسنِ أنَّه قال: لا معنى لـ «تزوَرُّ» في الآية؛ لأنَّ الازورارَ الانقباض. وهو طعنٌ في قراءة ابنِ عامرٍ ومَن معه بما يوجِب تغييرَ الكُنية.

وبالجملة المراد: إذا طلعت تروغُ وتميل ﴿عَن كَهْفِهِمْ﴾ الذي أوَوا إليه، فالإضافةُ لأدنى ملابسة ﴿ذَاتَ ٱلْيَمِينِ﴾ أي: جهةَ ذاتِ يمينِ الكهف عند توجُّه الداخلِ إلى قعره، أي: جانِبه الذي يَلي المغرب، أو جهةَ ذاتِ يمينِ الفتية، ومآلُه كسابقه، وهو نصبٌ على الظرفية؛ قال المبرِّد في «المقتضَب»: ذاتُ اليمينِ وذاتُ الشِّمال من الظروف المتصرِّفة، كيميناً وشمالاً.

﴿وَإِذَا غَرَبَت﴾ أي: تراها عندَ غروبها ﴿تَّقْرِضُهُمْ﴾ أي: تَعْدِلُ عنهم. قال الكِسائي: يقال: قرضتُ المكانَ، إذا عَدَلْتَ عنه ولم تَقربْه ﴿ذَاتَ ٱلشِّمَالِ﴾ أي: جهةَ ذاتِ شمالِ الكهف، أي: جانبه الذي يلي المشرق.

وقال غيرُ واحد: هو من القرضِ بمعنى القطع، تقول العرب: قرضت موضعَ كذا، أي: قطعته. قال ذو الرمَّة:

إلى ظُعُنٍ يَقرِضنَ أقوازَ مُشرِفٍ   شِمالاً وعن أيمانهنَّ الفوارسُ[1]

والمراد: تتجاوزهم ﴿وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾ أي: في متَّسعٍ من الكهف، وهي - على ما قيل - من الفَجا، وهو تباعُدُ ما بين الفخذين، يقال: رجل أَفجَى وامرأةٌ فجواء، وتجمع على: فِجَاء وفُجًا وفَجَوات.

وحاصلُ الجملتين أنَّهم كانوا لا تُصيبهم الشمسُ أصلاً فتؤذيهم وهم في وسط الكهفِ بحيث ينالهم رَوْحُ الهواء[2]، ولا يؤذيهم كَربُ الغارِ ولا حرُّ الشمس، وذلك لأنَّ بابَ الكهف - كما قال عبدُ الله بنُ مسلم وابنُ عطية[3] - كان في مقابلة بناتِ نعش[4]، وأقربُ المشارقِ والمغاربِ إلى محاذاته مشرقُ رأسِ السَّرطان

---

(١) ديوان ذي الرمة ٢/ ١١٢٠. وجاء في هامش الأصل: القوز بالقاف والزاي المعجمة: الكثيب الصغير، ويروى: أجواز، والمشرف: اسم رملة معروفة، والفوارس: رمال معروفة بالدهناء. اهـ منه.

(٢) رَوْح الهواء بفتح الراء: نسيمه. حاشية الشهاب ٦/ ٨٢.

(٣) في المحرر الوجيز ٣/ ٥٠٣.

(٤) سبعة كواكب تشاهد جهة القطب الشمالي، شبِّهت بحَمَلة النعش. المعجم الوسيط (نعش).

ومغربُه، والشمسُ إذا كان مدارُها مدارَه تطلع مائلةً عنه مقابِلةً لجانبه الأيمن، وهو الذي يَلي المغرب، وتغرب محاذيةً لجانبه الأيسرِ، فيقع شعاعُها على جنبه، وتحلِّل عفونتَه وتعدِّل هواه، ولا تقع عليهم فتؤذي أجسادَهم وتُبلي ثيابَهم، ولعل ميلَ البابِ إلى جانب المغربِ كان أكثر، ولذلك وقع التزاورُ على كهفهم والقرضُ على أنفسهم.

وقال الزجَّاج[1]: ليس ذلك لما ذُكر، بل لمحض صرفِ اللهِ تعالى الشمسَ بيد قدرتِه عن أن تصيبَهم، على منهاج خرقِ العادةِ كرامةً لهم، وجيءَ بقوله تعالى: ﴿وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾ حالاً مبيِّنةً لكون ما ذُكر أمراً بديعاً، كأنَّه قيل: ترى الشمسَ تميل عنهم يميناً وشمالاً، ولا تحوم حولَهم، مع كونهم في متَّسع من الكهف معرَّضٍ لإصابتها، لولا أنْ كفَّها عنهم كفُّ التقدير. واحتجَّ عليه بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ حيث جعل «ذلك» إشارةً إلى ما ذُكر من التزاوُر والقرضِ في الطلوع والغروبِ يميناً وشمالاً.

ولا يظهر كونُه آيةً على القول السابقِ ظهورَه على قوله؛ فإنَّ كونَه آيةً دالَّة على كمال قدرةِ الله تعالى وحقِّية التوحيدِ وكرامةِ أهله عنده سبحانه على هذا أظهرُ من الشَّمس في رابعة النَّهار. وكان ذلك قبل سدِّ بابِ الكهفِ على ما قيل.

وقال أبو عليّ: معنى تَقرضهم: تُعطيهم من ضوئها شيئاً، ثم تزول سريعاً وتستردُّ ضوءها، فهو كالقرض يستردُّه صاحبُه. وحاصلُ الجملتين عنده أنَّ الشمسَ تميل بالغُدوة عن كهفهم، وتُصيبهم بالعَشيِّ إصابةً خفيفة.

ورُدَّ بأنَّه لم يُسمَع للقرض بهذا المعنى فعلٌ ثلاثيٌّ ليفتحَ حرفُ المضارعة.

واختار بعضُهم كونَ المرادِ ما ذُكر، إلَّا أنَّه جعل «تَقرِضَهم» من القرض بمعنى القطع، لا بالمعنى الذي ذكره أبو عليّ؛ لِمَا سمعت، وزعم أنَّه من باب الحذفِ والإيصال، والأصل: تقرض لهم، وأنَّ المعنى: وإذا غربت تقطع لهم مِن ضوئها شيئاً. والسببُ لاختياره ذلك توهُّمه أنَّ الشمسَ لو لم تُصِب مكانَهم أصلاً، لفَسد هواؤه وتعفَّن ما فيه، فيصير ذلك سبباً لهلاكهم. وفيه ما فيه.

---

(١) انظر معاني القرآن ٣/ ٢٧٣-٢٧٤.

وأكثرُ المفسِّرين على أنَّهم لم تُصِبهم الشمسُ أصلاً وإن اختلفوا في منشأ ذلك. واختار جمعٌ أنه لمحض حَجبِ الله تعالى الشمسَ على خلافِ ما جرت به العادة، قالوا: والإشارة تؤيِّد ذلك أتمَّ تأييد، والاستبعادُ ممَّا لا يلتفت إليه، لا سيَّما فيما نحن فيه، فإنَّ شأنَ أصحابِ الكهف كلَّه على خلافِ العادة.

وبعضُ مَن ذهب إلى أنَّ المنشأ كونُ بابِ الكهف في مقابلة بناتِ نعشٍ جعل ذلك إشارةً إلى إيوائهم إلى كهفٍ هذا شأنُه. وبعضٌ آخَرُ جعله إشارةً إلى حفظ اللهِ تعالى إياهم في ذلك الكهفِ المدَّةَ الطويلة. وآخَرُ جعله إشارةً إلى إطلاعه سبحانه رسولَه ﷺ على أخبارهم. واعتُرض على الأخيرين بأنَّه لا يساعدهما إيرادُ ذلك في تضاعيف القصَّة. وجعله بعضُهم إشارةً إلى هدايتهم إلى التوحيد، ومخالفتِهم قومَهم وآباءهم، وعدمِ الاكتراثِ بهم وبمَلِكهم، مع حداثتهم وإيوائهم إلى كهفٍ شأنُه ذلك. ولا يخلو عن حُسن، وإليه أَمِيل، واللهُ تعالى أعلم.

وقرئ: «يَقرضهم» بالياء آخرِ الحروف، ولعل الضميرَ عائدٌ على غروب الشمس. وقال أبو حيَّان[١]: أي: يَقرضهم الكهف. وهو كما ترى[٢].

﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ﴾ مَن يدلُّه سبحانه دلالةً موصولةً إلى الحقِّ ويوفِّقه لما يحبُّه ويرضاه ﴿فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ الفائزُ بالحظِّ الأوفر في الدَّارين.

والمرادُ إما الثناءُ على أصحاب الكهفِ والشهادةُ لهم بإصابة المطلوب، والإخبارُ بتحقُّق ما أمَّلوه من نشر الرحمةِ وتهيئةِ المرفق، أو التنبيهُ على أنَّ أمثالَ هذه الآياتِ كثيرة، ولكنَّ المنتفع[٣] بها مَن وفَّقه اللهُ تعالى للتأمُّل فيها والاستبصارِ بها، فالمرادُ بـ «مَن» إمَّا الفتية، أو ما يعمُّهم وغيرَهم، وفيه ثناءٌ عليهم أيضاً. وهو كما ترى.

وجعله بعضُهم ثناءً على الله تعالى؛ لمناسبة قولِه سبحانه: «وزدناهم هدى» و«ربطنا» وملاءمةِ قولِه عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَن يُضْلِلْ﴾ يَخلقْ فيه الضَّلال؛ لِصرف

(١) في البحر ٦/١٠٨، والقراءة فيه.
(٢) قوله: وهو كما ترى، ليس في (م).
(٣) في (م): المشفع.

اختيارِه إليه ﴿فَلَن تَجِدَ لَهُۥ﴾ أبداً، وإنْ بالغتَ في التتبُّع والاستقصاءِ ﴿وَلِيًّا﴾ ناصراً ﴿مُّرْشِدًا ١٧﴾ يَهديه إلى الحقِّ ويخلِّصه من الضلال؛ لاستحالة وجودِه في نفسه، لا أنَّك لا تجده مع وجودِه أو إمكانه، إذ لو أُريد مدحُهم لاكتفَى بقوله تعالى: (فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ) وفيه أنَّه لا يطابق المقام، والمقابلةُ لا تنافي المدح، بل تؤكِّده، ففيه تعريضٌ بأنَّهم أهلُ الولايةِ والرَّشاد؛ لأنَّ لهم الوليَّ المرشد، ولعل في الآية صنعة الاحتباك.

﴿وَتَحْسَبُهُمْ﴾ بفتح السِّين. وقرأ نافع، وابنُ كثير، وأبو عَمرٍو، والكِسائيُّ بكسرها[(١)]، أي: تظنُّهم، والخطابُ فيه كما فيما سبق.

والظاهرُ أنَّ هذا إخبارٌ مستأنف، وليس على تقديرِ شيء.

وقيل: في الكلام حذف، والتقدير: ولو رأيتَهم تحسَبهم ﴿أَيْقَاظًا﴾ جمعُ يَقِظ، بكسر القاف، كأنكاد ونَكِد، كما في «الكشَّاف»[(٢)] وبضمِّها، كأعضاد وعَضُد، كما في «الدُّر المصون»[(٣)].

وفي «القاموس»: رجلٌ يقظ، كنَدُس وكَتِف[(٤)]. فحكى اللغتين: ضمَّ العينِ وكسرَها، وهو اليقظان، ومدارُ الحِسبانِ انفتاحُ عيونِهم على هيئة الناظرِ كما قال غيرُ واحد.

وقال ابنُ عطية[(٥)]: يحتمل أن يَحسَبَ الرائي ذلك لشدَّة الحفظِ الذي كان عليهم وقلَّةِ التغيُّر؛ وذلك لأنَّ الغالبَ على النِّيام استرخاءٌ وهيئاتٌ يقتضيها النوم، فإذا لم تكن لنائمٍ يحسَبه الرائي يقظانَ وإنْ كان مسدودَ العينين، ولو صحَّ فتحُ أعينِهم بسندٍ يقطع العذر كان أَبينَ في هذا الحِسبان.

وقال الزجَّاج[(٦)]: مدارُه كثرةُ تقلُّبهم، واستدلَّ عليه بذِكر ذلك بعد. وفيه أنَّه

---

(١) التيسير ص٨٤، والنشر ٢/ ٢٣٦.
(٢) ٢/ ٤٧٥.
(٣) ٧/ ٤٥٩.
(٤) القاموس (يقظ)، والندس: الرجل الفَهِم.
(٥) في المحرر الوجيز ٣/ ٥٠٣.
(٦) قاله بعد قوله: وقيل. معاني القرآن ٣/ ٢٧٤.

لا يلائمه ﴿وَهُمۡ رُقُودٞۚ﴾ جمعُ راقد، أي: نائم. وما قيل: إنَّه مصدرٌ أُطلق على الفاعل واستوى فيه القليلُ والكثيرُ كرُكوع وقُعود لأنَّ فاعلاً لا يُجمَع على فُعول = مردود؛ لأنه نصَّ على جمعه كذلك النُّحاة، كما صرَّح به في «المفصَّل» و«التسهيل»[١]، وهذا تقريرٌ لما لم يُذكَر فيما سلف، اعتماداً على ذِكره السابقِ من الضَّرب على آذانهم.

﴿وَنُقَلِّبُهُمۡ﴾ في رَقدتهم كثيراً ﴿ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ﴾ أي: جهةً تلي أيمانَهم ﴿وَذَاتَ ٱلشِّمَالِۖ﴾ أي: جهةً تلي شمائلَهم كيلا تأكلَ الأرضُ ما عليها من أبدانهم، كما أخرجه سعيدُ بن منصورٍ وابنُ المنذر عن ابن جُبَير.

واستُبعد ذلك، وقال الإمام[٢]: إنَّه عجيب؛ فإنَّ اللهَ تعالى الذي قَدَرَ على أن يُبقيَهم أحياءً تلك المدةَ الطويلة، هو عزَّ وجلَّ قادرٌ على حفظ أبدانِهم أيضاً من غيرِ تقليب.

وأُجيب بأنَّه اقتضت حكمتُه تعالى أن يكونَ حفظُ أبدانِهم بما جرت به العادةُ وإنْ لم نعلم وجهَ تلك الحكمة. ويجري نحوُ هذا فيما قيل في التزاوُر وأخيه.

وقيل: يمكن أن يكونَ تقليبُهم حفظاً لما هو عادتُهم في نومهم من التقلُّب يميناً وشمالاً اعتناءً بشأنهم.

وقيل: يحتمل أن يكونَ ذلك إظهاراً لعظيم قدرتِه تعالى في شأنهم، حيث جمع تعالى شأنُه فيهم الإنامةَ الثقيلةَ المدلولَ عليها بقوله تعالى: (فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ) والتقليبَ الكثير، وممَّا جرت به العادةُ أن النومَ الثقيلَ لا يكون فيه تقلُّب كثير. ولا يخفى بُعده.

واختُلف في أوقات تقليبِهم، فأخرج ابنُ أبي حاتمٍ وابنُ مردويه عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّهم كانوا يقلَّبون في كلِّ ستة أشهرٍ مرَّة[٣]. وأخرج غيرُ واحدٍ عن أبي عياضٍ نحوَه. وقيل: يقلَّبون في كلِّ سنةٍ مرَّة، وذلك يومَ عاشوراء. وأخرج ابنُ المنذرِ وابنُ أبي حاتمٍ

(١) ينظر التسهيل ص ٢٧٣.

(٢) في التفسير الكبير ٢١/١٠١.

(٣) الدر المنثور ٤/٢١٦، وعنه نقل المصنف ما سيأتي من أخبار.

عن مجاهدٍ أنَّ التقليبَ في التِّسع سنينَ الضميمةِ ليس فيما سواها. وأخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن قتادةَ أنَّ هذا التقليبَ في رَقدتهم الأولى، يعني الثلاثَ مئة سنة، وكانوا يقلَّبون في كلِّ عامٍ مرةً، ولم يكن في مدَّة الرقدةِ الثانية، يعني التِّسع.

وتعقَّب الإمامُ[1] ذلك بأنَّ هذه التقديراتِ لا سبيلَ للعقل إليها، ولفظُ القرآنِ لا يدلُّ عليها، وما جاء فيها خبرٌ صحيح. انتهى.

وظاهرُ الآيةِ يدلُّ على الكثرة؛ لمكان المضارعِ الدالِّ على الاستمرار التجدُّدي، مع ما فيه من التثقيل.

والظاهرُ أنَّ «ونقلبهم» إخبارٌ مستأنف. وجوَّز الطِّيبي ـ بناءً على ما سمعتَ عن الزجَّاج ـ كونَ الجملةِ في موضع الحال. وهو كما ترى.

وقُرئ: «ويُقلِّبهم» بالياء آخرِ الحروفِ مع التشديد، والضميرُ لله تعالى. وقيل: للمَلَك.

وقرأ الحسنُ ـ فيما حكى الأهوازيُّ في «الإقناع»: ـ «ويَقْلِبُهم» بياء مفتوحةٍ وقافٍ ساكنةٍ ولامٍ مخفَّفة.

وقرأ ـ فيما حكى ابنُ جِنِّي[2] ـ: «وتَقلُّبَهم» على المصدر منصوباً، ووجهُه أنَّه مفعولٌ لفعل محذوفٍ يدلُّ عليه «وتحسبهم»، أي: وترى أو تشاهد تقلُّبَهم.

ورُوي عنه أيضاً أنَّه قرأ كذلك إلَّا أنَّه رفع، وهو على الابتداءِ كما قال أبو حاتم، والخبرُ ما بعد، أو محذوف، أي: آيةٌ عظيمة، أو: مِن آيات اللهِ تعالى.

وحكى ابنُ خالويه هذه القراءةَ عن اليمانيّ، وذَكَرَ أنَّ عكرمةَ قرأ: «وتَقْلِبُهم» بالتاء ثالثةِ الحروف، مضارعُ قَلَبَ مخفَّفاً[3]. ووجِّه بأنَّه على تقدير: وأنت تَقلِبهم، وجَعلِ الجملةِ حالاً من فاعل «تحسبهم»، وفيه إشارةٌ إلى قوَّة اشتباهِهم بالأيقاظ، بحيث أنهم يُحسَبون أيقاظاً في حال سبرِ أحوالِهم وقلبِهم ذاتَ اليمينِ وذاتَ الشِّمال.

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ١٠١.

(٢) في المحتسب ٢/ ٢٦. ونقل المصنف هذه القراءات عن البحر ٦/ ١٠٩.

(٣) البحر ٦/ ١٠٩ وفي المطبوع من القراءات الشاذة ص٧٨: وتقلُّبهم. . الحسن، وتقلبهم، عكرمة. ولم يذكر ضبطهما.

﴿وَكَلْبُهُم﴾ الظاهرُ أنه الحيوانُ المعروفُ النبّاح، وله أسماءٌ كثيرةٌ أفرد لها الجلالُ السيوطيُّ رسالة. قال كعبُ الأحبار: هو كلبٌ مرُّوا به، فتَبِعهم فطردوه، فعاد، ففعلوا ذلك مراراً، فقال لهم: ما تريدون منِّي؟ لا تخشَوا جانبي، أنا أُحبُّ أحبَّاءَ اللهِ تعالى، فناموا وأنا أَحرسكم.

ورُوي عن ابن عباسٍ أنَّه كلبُ راعٍ مرُّوا به، فتبع دينَهم وذهب معهم وتَبِعهم الكلب. وقال عُبَيد بن عمير: هو كلبُ صيدِ أحدِهم. وقيل: كلبُ غنمِه.

ولا بأسَ في شريعتنا باقتناء الكلبِ لذلك، وأمَّا فيما عداه وما عدا ما أُلحق به، فمنهيٌّ عنه؛ ففي البخاريِّ عن ابن عمرَ ﵄[1]: «مَن اقتنى كلباً ليس بكلب صيدٍ أو ماشية، نقص كلَّ يومٍ من عمله قيراطان» وفي رواية: «قيراط»[2].

واختُلف في لونه، فأَخرج ابنُ أبي حاتمٍ من طريق سفيانَ قال: قال لي رجلٌ بالكوفة يقال له: عبيد، وكان لا يُتَّهم بكذبٍ: رأيت كلبَ أصحابِ الكهف أحمرَ كأنَّه كساءٌ أَنْبِجاني. وأخرج عن كثيرٍ النَّوَّاء[3] قال: كان الكلبُ أصفر. وقيل: كان أَنمرَ[4]. ورُوي ذلك عن ابن عباسٍ. وقيل غيرُ ذلك.

وفي اسمه، فأَخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن الحسن أنَّه قِطمير. وأَخرج عن مجاهدٍ أنَّه قطمورا. وقيل: ريَّان. وقيل: ثور. وقيل غيرُ ذلك.

وهو في الكِبَر ـ على ما رُوي عن ابن عباس ـ فوقَ القَلَطي ودون الكردي. وأَخرج ابن أبي حاتم عن عبيدٍ أنَّه قال: رأيته صغيراً زينيًّا. قال الجلالُ السُّيوطي: يعني صينيًّا[5]. وفي «التفسير الخازني»[6] تفسيرُ القلطيِّ بذلك.

وزعم بعضُهم أنَّ المرادَ بالكلب هنا الأسد، وهو ـ على ما في

---

(١) مرفوعاً، كما في صحيح البخاري (٥٤٨٠-٥٤٨٢)، وصحيح مسلم (١٥٧٤).

(٢) هي عند مسلم (١٥٧٤): (٥٣).

(٣) هو كثير بن إسماعيل، أو ابن نافع، النوَّاء، بالتشديد، أبو إسماعيل التيمي الكوفي. تقريب التهذيب ص٣٩٥، ونقل المصنف هذه الأخبار عن الدر المنثور ٤/ ٢١٦.

(٤) جاء في هامش الأصل: فيه نمرة بيضاء ونمرة سوداء. اهـ منه.

(٥) الدر المنثور ٤/ ٢١٦، ووقع في مطبوعه: صيفيًّا.

(٦) ٤/ ٢٠٥.

«القاموس»[١] ـ أحدُ معانيه. وقد جاء أنَّه ﷺ دعا على كافرٍ بقوله: «اللهم سلِّط عليه كلباً من كلابك»[٢] فافترسه أسد. وهو خلافُ الظاهر. وأخرج ابنُ المنذر، عن ابن جُرَيج أنَّه قال: قلت لرجلٍ من أهل العلم: زعموا أنَّ كلبَهم كان أسداً، فقال: لَعَمرُ اللهِ ما كان أسداً، ولكنَّه كان كلباً أحمرَ خرجوا به من بيوتهم يقال له: قطمورا.

وأبعدُ من هذا زعمُ مَن ذهب إلى أنَّه رجلٌ طبَّاخ لهم تَبِعهم، أو أحدُهم قعد عند البابِ طليعةً لهم. نعم حكى أبو عَمرٍو[٣] الزاهديُّ غلامُ ثعلبٍ أنَّه قُرئ: «وكالئُهم» بهمزةٍ مضمومةٍ بدلَ الباءِ وألفٍ بعد الكاف، من: كلأ، إذا حفظ. ولا يَبعدُ فيه أن يرادَ الرجلُ الرَّبيئة، لكن ظاهر القراءةِ المتواترةِ يقتضي إرادةَ الكلبِ المعروفِ منه أيضاً، وإطلاقُ ذلك عليه لحفظه ما استُحفظ عليه وحراستِه إيَّاه. وقيل في هذه القراءة: إنَّها تفسيرٌ أو تحريف.

وقرأ جعفرٌ الصادقُ رضي الله عنه: «وكالبُهم»[٤] بباء موحَّدةٍ وزِنَة اسمِ الفاعل، والمراد صاحبُ كلبِهم، كما تقول: لابنٌ وتامر، أي: صاحبُ لبنٍ وتمر.

وجاء في شأن كلبِهم أنَّه يدخل الجنةَ يومَ القيامة، فعن خالد بنِ مَعدان: ليس في الجنَّة من الدوابِّ إلَّا كلبُ أصحابِ الكهف وحمارُ بلعم.

ورأيتُ في بعض الكتبِ أنَّ ناقةَ صالحٍ وكبشَ إسماعيلَ أيضاً في الجنة، ورأيتُ أيضاً أنَّ سائرَ الحيواناتِ المستحسنةِ في الدنيا، كالظِّباء والطواويس، وما يَنتفع به المؤمن، كالغنم، تدخل الجنة على كيفيةٍ تليق بذلك المكانِ وتلك النَّشأة.

وليس فيما ذُكر خبرٌ يعوَّل عليه فيما أَعلم، نعم في الجنة حيواناتٌ مخلوقةٌ

---

(١) مادة (كلب).

(٢) أخرجه الحارث (٥١١ - بغية الباحث)، والحاكم ٢/ ٥٣٩ من حديث أبي نوفل، وسلف ٧/ ٤٠.

(٣) كذا في الأصل و(م)، والصواب: أبو عمر، وهو محمد بن عبد الواحد البغدادي الزاهد، العلامة اللغوي المحدث، لازم ثعلباً فأكثر عنه إلى الغاية. مات سنة (٣٤٥هـ). السير ١٥/ ٥٠٨.

(٤) البحر المحيط ٦/ ١٠٩.

فيها، وفي خبرٍ يُفهَم من كلام الترمذيِّ صحتُه التصريحُ بالخيل منها[1]، واللهُ تعالى أعلم.

وقد اشتهر القولُ بدخول هذا الكلبِ الجنة، حتى إنَّ بعضَ الشيعةِ يسمُّون أَبناءهم بكلب عليّ، ويؤمِّل مَن سُمِّيَ بذلك النجاةَ بالقياس الأولويِّ على ما ذُكر، ويُنشد:

فـتـيـةُ الـكـهـفِ نـجـا كـلـبُـهـمُ كـيـف لا يـنـجـو غـداً كـلـبُ عـلـي

ولَعَمري إنْ قَبِله عليٌّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه كلباً له نجا، ولكن لا أظنُّ يقبله؛ لأنَّه عَقور.

﴿بَسِطٌ ذِرَاعَيْهِ﴾ مادُّهما، والذِّراع من المرفق إلى رأس الأُصبعِ الوسطى. ونصب «ذراعيه» على أنَّه مفعولُ «باسط»، وعَمِلَ مع أنَّه بمعنى الماضي ـ واسمُ الفاعلِ لا يعمل إذا كان كذلك ـ لأنَّ المرادَ حكايةُ الحالِ الماضية. وذهب الكسائيُّ وهشامٌ وأبو جعفر بنُ مضاءٍ إلى جواز عملِ اسم الفاعلِ كيفما كان، فلا سؤال ولا جواب.

﴿بِٱلْوَصِيدِۚ﴾ بموضع البابِ ومحلِّ العبورِ من الكهف، وأنشدوا:

بـأرضِ فـضـاءٍ لا يُـسَـدُّ وصـيـدُهـا عـلـيَّ ومـعـروفـي بـهـا غـيـرُ مُـنْـكَـرِ[2]

وهو المرادُ بالفِناء في التفسير المرويِّ عن ابن عباسٍ ومجاهدٍ وعطية.

وقيل: بالعتبة، والمرادُ بها ما يحاذي ذلك من الأرض لا المتعارَف، فلا يقال: إنَّ الكهفَ لا بابَ له ولا عتبة، على أنَّه لا مانعَ من ذلك.

وأخرج ابنُ المنذرِ وغيرُه عن ابن جُبَيرٍ أنَّ الوصيدَ الصعيد. وليس بذاك.

وذكروا في حكمةِ كونِه بالوصيد غيرَ ثاوٍ معهم أنَّ الملائكةَ عليهم السلام لا تدخل بيتاً فيه كلب[3]. وقد يقال: إنَّ ذلك لكونه حارساً، كما يُشير إليه

---

(١) سنن الترمذي (٢٥٤٣) من حديث بريدة ﷺ.

(٢) البيت في سيرة ابن هشام ١/ ٣٠٥ منسوباً لعُبيد بن وهب العبسي، وهو في جمهرة أشعار العرب ١/ ١١٩ منسوباً لزهير بن أبي سلمى.

(٣) أخرجه البخاري (٣٢٢٥)، ومسلم (٢١٠٦) من حديث أبي طلحة ﷺ.

ما أخرجه ابنُ المنذرِ عن ابن جُرَيج قال: باسطٌ ذراعيه بالوصيد يُمسك عليهم بابَ الكهف، وكان ـ فيما قيل ـ يكسر أُذنَه اليمنى وينام عليها إذا قُلِّبوا ذاتَ اليمين، ويكسر أذنَه اليسرى وينام عليها إذا قُلِّبوا ذاتَ الشِّمال.

والظاهرُ أنَّه نام كما ناموا، لكن أخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن عبد الله بنِ حميد المكِّي أنَّه جُعل رزقُه في لَحس ذراعيه، فإنَّه كالظاهرِ أنَّه لم يستغرق نومُه كما استغرق نومُهم.

﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ﴾ لو عاينتَهم وشاهدتَهم. وأصلُ الاطِّلاعِ الوقوفُ على الشيءِ بالمعاينة والمشاهدة.

وقرأ ابنُ وثَّابٍ والأعمش: «لوُ اطَّلعتَ» بضمِّ الواو[1]، تشبيهاً لها بواو الضمير؛ فإنَّها قد تضمُّ إذا لَقِيها ساكن، نحو: رَمَوُا السِّهام. ورُوي ذلك عن شيبةَ وأبي جعفر[2].

﴿لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾ أي: لأعرضتَ بوجهك عنهم وأوليتَهم كشحك.

ونصب «فراراً» إمَّا على المصدر لـ «ولَّيت»؛ إذ التوليةُ والفرارُ من وادٍ واحد، فهو كـ: جلست قعوداً، أو لِفررتَ محذوفاً، وإمَّا على الحاليَّة بتأويله باسم الفاعل، أو بجعله مِن باب:

فإنَّما هي إقبالٌ وإدبار[3]

وإمَّا على أنَّه مفعولٌ لأجله، أي: لَرجعتَ لأجل الفرار.

﴿وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا ﴿١٨﴾﴾ أي: خوفاً يَملأ الصدر، ونصب على أنَّه مفعولٌ ثان، ويجوز أن يكونَ تمييزاً، وهو محوَّل عن الفاعل، وكونُ الخوفِ يملأ مجازٌ في عِظَمه مشهور، كما يقال في الحُسن: إنَّه يملأ العيون.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٠٩.
(٢) البحر ٦/ ١٠٩.
(٣) شطر بيت للخنساء، وهو في ديوانها ص ٤٨، وسلف ٨/ ١٢٥.

وفي «البحر»[1]: أبعدَ مَن ذهب إلى أنَّه تمييزٌ محوَّل عن المفعول، كما في قوله تعالى شأنُه: ﴿وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا﴾ [القمر:١٢] لأنَّ الفعلَ لو سلِّط عليه ما تعدَّى إليه تعدِّيَ المفعولِ به، بخلاف ما في الآية.

وسببُ ما ذُكر أنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ ألقى عليهم من الهيبة والجلالِ ما ألقى.

وقيل: سببُه طولُ شعورِهم وأظفارِهم، وصُفرةُ وجوهِهم وتغيُّر أطمارهم.

وقيل: إظلامُ المكان وإيحاشُه.

وتعقَّب ذلك أبو حيَّان[2] بأنَّ القولين ليسا بشيء؛ لأنَّهم لو كانوا بتلك الصفة، أنكروا أحوالَهم ولم يقولوا: «لبثنا يوماً أو بعض يوم» ولأنَّ الذي بُعث إلى المدينة لم ينكر إلَّا المعالمَ والبناءَ لا حالَ نفسه، ولأنَّهم بحالةٍ حسنة، بحيث لا يفرِّق الرائي بينهم وبين الأيقاظ وهم في فجوة موصوفةٍ بما مرّ، فكيف يكون مكانُهم موحشاً؟ اهـ.

وأُجيب بأنَّهم لا يَبعد عدمُ تيقُّظِهم لحالهم؛ فإنَّ القائمَ من النوم قد يذهل عن كثيرٍ من أموره، ويُدَّعى استمرارُ الغفلةِ في الرسول، وإنكارُه للمعالم لا ينافي إنكارَ الناسِ لحاله وكونَه على حالةٍ منكرةٍ لم يتنبَّه لها، وأيضاً يجوز أنَّهم لم يطَّلعوا على حالهم ابتداءً فقالوا: «لبثنا يوما أو بعض يوم» ثم تنبَّهوا له فقالوا: «ربكم أعلم بما لبثتم»، وأيضاً يجوز أن يكونَ هذا الخطابُ للنبيِّ ﷺ، وذلك الحالُ إنَّما حدث بعد انتباهِهم الذي بَعثوا فيه رسولَهم إلى المدينة. وعلى هذا لا يضرُّ عدمُ إنكارِ الرسولِ حالَ نفسه؛ لأنَّه لم يحدثْ له ما ينكر بعد، وإيحاشُ المكانِ يجوز أن يكونَ حدث بعدُ ـ على هذا ـ أيضاً، وذلك بتغيُّره بمرور الزمان. اهـ.

ولا يخفَى على مُنصفٍ ما في هذه الأجوبة، فالذي ينبغي أن يعوَّلَ عليه أنَّ السببَ في ذلك ما ألقى اللهُ تعالى عليهم من الهيبةِ وهم في كهفهم، وأنَّ شعورَهم وأظفارَهم إن كانت قد طالت، فهي لم تَطُل إلى حدٍّ يُنكره مَن يراه.

---

(١) ٦/١٠٩.

(٢) في البحر ٦/١٠٩-١١٠.

واختار بعضُ المفسِّرين أنَّ اللهَ تعالى لم يغيِّر حالَهم وهيئتَهم أصلاً؛ ليكونَ ذلك آيةً بيِّنة.

والخطابُ هنا كالخطاب فيما سبق. وعلى احتمال أن يكونَ له ﷺ يَلزم أن يكونوا باقين على تلك الحالةِ التي توجب فرارَ المطَّلعِ عليهم ومزيدَ رُعبِه إلى ما بعد نزولِ الآية، فمَن لا يقول به لا يقول به.

وأخرج ابنُ أبي شيبةَ وابنُ المنذرِ وابنُ أبي حاتمٍ عن ابن عباسٍ قال: غزونا مع معاويةَ غزوةَ المضيقِ نحو الروم، فمررنا بالكهف الذي فيه أصحابُ الكهفِ الذي ذكر اللهُ تعالى في القرآن، فقال معاوية: لو كُشف لنا عن هؤلاء فنظرنا إليهم، فقال له ابنُ عباس: ليس ذلك لك، قد منع اللهُ تعالى ذلك مَن هو خيرٌ منك فقال: ﴿لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾ فقال معاوية: لا أنتهي حتى أعلمَ علمهم، فبعث رجالاً وقال: اذهبوا فادخُلوا الكهفَ وانظروا، فذهبوا، فلمَّا دخلوه، بعث اللهُ تعالى عليهم ريحاً فأخرجتهم[1].

قيل: وكأنَّ معاويةَ إنَّما لم يَجرِ على مقتضَى كلامِ ابن عباسٍ رضي الله عنهما ظنًّا منه تغيُّرَ حالِهم عمَّا كانوا عليه، أو طلباً لعلمهم مهما أمكن.

وأخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن شَهْر بن حَوْشَبٍ قال: كان لي صاحبٌ ماضٍ شديدُ النفس، فمرَّ بجانب الكهفِ فقال: لا أنتهي حتى أنظرَ إليهم، فقيل له: لا تفعل، أمَا تقرأ: ﴿لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلخ؟ فأبى إلَّا أن ينظر، فأشرف عليهم، فابيضَّت عيناه وتغيَّر شعرُه، وكان يُخبر الناسَ بأنَّ عِدَّتهم سبعة.

وربَّما يُستأنَس بمثل هذه الأخبارِ لوجودهم اليوم، بل لبقائهم على تلك الحالةِ التي لا يستطاع معها الوقوفُ على أحوالهم، وفي ذلك خلاف:

فحكى السُّهيلي[2] عن قومٍ القولَ به، وعن ابن عباسٍ إنكارَه، فقد أخرج عبدُ الرزاقِ وابنُ أبي حاتمٍ عن عكرمةَ أنَّ ابن عباسٍ غزا مع حبيب بنِ مسلمة، فمرُّوا

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢١٣.

(٢) في الروض الأنف ٢/ ٥٤.

بالكهف، فإذا فيه عظام، فقال رجل: هذه عظامُ أهلِ الكهف، فقال ابن عباس: لقد ذهبت عظامُهم منذ أكثرَ من ثلاث مئةِ سنة[1].

ولا يخفَى ما بين هذا الخبرِ والخبرِ السابق عنه، بل والآخَرِ أيضاً، من المخالفة، والذي يميل القلبُ إليه عدمُ وجودِهم اليوم، وأنَّهم إنْ كانوا موجودين، فليسوا على تلك الحالةِ التي أشار اللهُ تعالى إليها، وأنّ الخطابَ الذي في الآية لغير معيَّن، وأنَّ المرادَ منها الإخبارُ عن أنَّهم بتلك الحالةِ في ذلك الوقت ـ وما أخرجه ابنُ مردويه عن ابن عباسٍ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «أصحابُ الكهفِ أعوانُ المهدي»[2] على تقدير صحَّته لا يدلُّ على وجودهم اليومَ على تلك الحالة ـ وأنَّه عليه الصلاة والسلام على القول بعموم الخِطاب ليس من الأفراد المعيَّنة به؛ لأنَّه ﷺ اطَّلع على ما هو أعظمُ منهم من ملكوت السماوات والأرض، ومَن جعله ﷺ معيَّناً قال: المراد: لو اطَّلعتَ عليهم لولَّيت منهم فراراً ولَملئت منهم رُعباً بحكم جَري العادةِ والطبيعة البشرية، وعدمُ ترتُّب الجزاءِ على اطِّلاعه ﷺ على ما هو أعظمُ منهم أمرٌ خارقٌ للعادة، ومنوطٌ بقوَّةٍ مَلَكية، بل بما هو فوقَها، أو المراد: لو اطَّلعتَ عليهم بنفسك من غير أن نُطلعَك عليهم لولَّيتَ منهم فراراً... إلخ، واطِّلاعه عليه الصلاة والسلام على ما اطَّلع عليه كان بإطلاع اللهِ عزَّ وجلَّ إياه، وفرقٌ بين الاطِّلاعين.

يُحكَى أنَّ موسى عليه السلام وَجِعه بطنُه، فشكى إلى ربِّه سبحانه، فقال له: اذهب إلى نباتٍ كذا في موضعٍ كذا فكُلْ منه، فذهب وأكل، فذهب ما كان يجد، ثم عاوَدَه ذلك بعدَ سنوات، فذهب إلى ذلك النباتِ فأكل منه، فلم ينتفعْ به، فقال: يا ربِّ، أَنت أَعلم، وجعني بطني في سَنَة كذا، فأَمرتَني أن أذهَب إلى نبات كذا، فذهبتُ فأكلت فانتفعت، ثم عاوَدَني ما كنت أَجد، فذهبت إلى ذلك وأكلتُ فلم أنتفع، فقال سبحانه: أَتدري يا موسى ما سببُ ذلك؟ قال: لا ياربِّ، قال: السببُ أنَّك في المرَّة الأولى ذهبت منَّا إلى النبات، وفي المرة الثانيةِ ذهبتَ من نفسك إليه.

وممَّا يُستهجَن من القول ما يُحكَى عن بعض المتصوِّفةِ أنَّه سمع قارئاً يقرأ هذه

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢١٤، وهو في تفسير عبد الرزاق ١/ ٣٩٦ من طريق قتادة عن ابن عباس.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢١٥، وفتح الباري ٦/ ٥٠٣، وسنده ضعيف كما قال الحافظ ابن حجر.

الآية فقال: لو اطَّلعتُ أنا ما ولَّيت منهم فراراً، وما ملئتُ منهم رُعباً. وما نُقل عن بعضهم من الجواب بأنَّ مرادَ قائلِه إثباتُ مرتبةِ الطفوليةِ لنفسه؛ فإنَّ الطفلَ لا يهاب الحيةَ مثلاً إذا رآها، ولا يفرِّق بينها وبين الحبل، على تقدير تسليمِ أنَّ مرادَه ذلك، لا يَدفع الاستهجان، وذلك نظيرُ قولِ مَن قال: إنَّ الله سبحانه وتعالى لا يعلم الغيبَ، على معنى أنَّه لا غيبَ بالنِّسبة إليه عزَّ وجلَّ ليتعلَّقَ به علمُه، ولَنِعمَ ما قال عمرُ رضي الله عنه: كلِّموا الناسَ بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ تعالى ورسولُه ﷺ؟

هذا وقرأ ابنُ عباسٍ والحِرْمِيان وأبو حَيوةَ وابنُ أبي عبلة: «ولَملِّئتَ» بتشديد اللامِ والهمزة. وقرأ أبو جعفرٍ وشيبةُ بتشديد اللامِ وقلبِ الهمزة ياءً. وقرأ الزهريُّ بالتخفيف والقلب[1].

وقرأ أبو جعفرٍ وعيسى: «رُعُباً» بضمِّ العين[2].

﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثۡنَٰهُمۡ﴾ أي: كما أنمناهم هذه الإنامةَ الطويلة ـ وهي المفهومةُ مما مرّ ـ أيقظناهم، فالمشبَّه الإيقاظ، والمشبَّه به الإنامة المشارُ إليها، ووجهُ الشَّبه كونُ كلٍّ منهما آيةً دالَّة على كمال قدرتِه الباهرةِ عزَّ وجلّ.

﴿لِيَتَسَآءَلُواْ بَيۡنَهُمۡۚ﴾ أي: ليسألَ بعضُهم بعضاً، فيترتَّب عليه ما فُصِّل من الحِكَم البالغة، وجَعْلُه علَّةً للبعث المعلَّلِ بما سبق فيما سبق قيل: من حيث إنَّه من أحكامه المترتِّبةِ عليه، والاقتصارُ على ذِكره لاستتباعه لسائر آثارِه. وجعل غيرُ واحدٍ اللامَ للعاقبة، واستظهره الخَفَاجي[3]، وادَّعى أنَّ مَن فعل ذلك لاحظَ أنَّ الغرضَ من فعله تعالى شأنُه إظهارُ كمالِ قدرته، لا ما ذُكر من التساؤل، فتأمَّل.

﴿قَالَ﴾ استئنافٌ لبيان تساؤلهم ﴿قَآئِلٞ مِّنۡهُمۡ﴾ قيل: هو كبيرُهم مكسلمينا، وقيل: صاحبُ نفقتِهم يمليخا: ﴿كَمۡ لَبِثۡتُمۡۖ﴾ أي: كم يوماً أقمتم نائمين، وكأنَّه قال ذلك لِمَا رأى من مخالفة حالِهم لِمَا هو المعتادُ في الجملة. وقيل: راعَهُم ما فاتهم من الصلاةِ فقالوا ذلك.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١١٠، وقراءة الحرميين في التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٣١٠، وقراءة أبي جعفر في النشر.
(٢) البحر ٦/ ١١٠، وهي قراءة ابن عامر والكسائي ويعقوب. التيسير ص٩١، والنشر ٢/ ٢١٦.
(٣) في حاشيته ٦/ ٨٤.

﴿قَالُوا﴾ أي: قال بعضُهم: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ «أو» للشكِّ كما قاله غيرُ واحد، والمراد: لم نتحقَّق مقدارَ لَبثنا، أي: لا ندري أنَّ مدةَ ذلك هل هي مقدارُ مدةِ يومٍ أو مقدارُ مدَّة بعضٍ منه. والظاهرُ أنَّهم قالوا ذلك لأنَّ لُوثةَ النومِ لم تذهب من بصرهم وبصيرتِهم، فلم ينظروا إلى الأمارات، وهذا مما لا غبارَ عليه، سواءٌ كان نومُهم وانتباهُهم جميعاً أو أحدُهما في النهار، أم لا.

والمشهورُ أنَّ نومَهم كان غُدوةً وانتباهُهم كان آخرَ النهار، فلم يدروا أنَّ انتباهَهم في اليوم الذي ناموا فيه أم في اليوم الذي بعده، فقالوا ما قالوا.

واعتُرض بأنَّ ذلك يقتضي أن يكونَ التردُّد في بعض يومٍ ويومٍ وبعض، ومن هنا قيل: إنَّ «أو» للإضراب، وذلك أنَّهم لمَّا انتبهوا آخرَ النهارِ وكانوا في جوف الغارِ ولُوثةُ النومِ لم تفارقْهم بعد، قالوا قبلَ النظر: «لبثنا يوماً» ثم لمَّا حقَّقوا أنَّ الشمسَ لم تغرب بعد، قالوا: «أو بعض يوم».

وأنت تعلم أنَّ الظاهرَ أنَّها للشك، والاعتراضُ مندفعٌ بإرادة ما سمعتَ منه، نعم هو في ذلك مجاز.

وحكى أبو حيَّان[1] أنَّها للتفصيل، على معنى: قال بعضُهم: لبثنا يوماً، وقال آخَرون: لبثنا بعضَ يوم، وقولُ كلٍّ مبنيٌّ على غالب الظنِّ على ما قيل، فلا يكون كذباً.

ولا يخفَى أنَّ القولَ بأنَّها للتفصيل ممَّا لا يكاد يذهب إليه الذِّهن، ولا حاجةَ إلى بناء الأمرِ على غالب الظنِّ لنفي أن يكونَ كذباً، بناءً على ما ذكرنا من أنَّ المرادَ: لم نتحقَّق مقدارَه، كما ذكره أهلُ المعاني في قول النبيِّ ﷺ - وقد سلَّم سهواً من صلاةٍ رُباعيةٍ فقال له ذو اليدين: أَقَصُرَتْ الصلاةُ أم نسيتَ يا رسولَ الله؟ -: «كلُّ ذلك لم يكن»[2].

﴿قَالُوا﴾ أي: قال بعضٌ آخَرُ منهم، استدلالاً أو إلهاماً: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا

(١) في البحر ٦/ ١١٠.

(٢) أخرجه البخاري (٤٨٢)، ومسلم (٥٧٣) من حديث أبي هريرة ﷺ. ولفظ البخاري: «لم أنسَ ولم تقصر».

﴿لَبِثْتُمْ﴾ أي: أنتم لا تعلمون مدَّةَ لَبثكم، وإنَّما يعلمها اللهُ سبحانه، وهذا ردٌّ منهم على الأوَّلين على أحسنِ ما يكون من مراعاة حُسنِ الأدب، وبه ـ كما قيل ـ يتحقَّق التحزُّب إلى الحِزبين المعهودَين فيما سبق.

وقيل: قائلُ القولين متَّحد، لكن الحالةَ مختلفة.

وتعقِّب بأنَّه لا يساعده النظمُ الكريم؛ فإنَّ الاستئنافَ في الحكاية والخطابَ في المحكيِّ يقضي بأنَّ الكلامَ جارٍ على منهاج المحاورةِ والمجاوبة، وإلَّا لقيل: ثم قالوا: ربُّنا أعلمُ بما لبثنا.

﴿فَابْعَثُوٓا۟ أَحَدَكُم﴾ أي: واحداً منكم، ولم يقل: واحدَكم؛ لإيهامه إرادةَ سيِّدكم، فكثيراً ما يقال: جاء واحدُ القوم، ويراد سيِّدُهم.

﴿بِوَرِقِكُمْ﴾ أي: بدراهمكم المضروبة، كما هو مشهورٌ بين اللغويين، وقيل: الوَرِق: الفضةُ مضروبةً أو غيرَ مضروبة، واستُدلَّ عليه بما وقع في حديث عَرْفَجةَ أنَّه لما قُطِع أنفُه اتَّخذ أنفاً من وَرِق، فأنتن، فاتَّخذ أنفاً من ذهب[1]. فإنَّ الظاهرَ أنَّه أطلق فيه الوَرِق على غير المضروبِ من الفضَّة. وقولُ الأصمعيِّ ـ كما حكى عنه القُتيبي ـ: الوَرق في الحديث بفتح الرَّاء، والمرادُ به الوَرَقُ الذي يُكتب فيه؛ لأنَّ الفضةَ لا تُنتن = لا يعوَّل عليه، والنَّتْنُ الذي ذكره لا صحَّة له.

وقرأ أبو عَمرو، وحمزة، وأبو بكر، والحسن، والأعمش، واليزيديّ، ويعقوبُ في رواية، وخَلَف، وأبو عُبَيد، وابنُ سعدان: «بِوَرْقِكم» بإسكان الراء[2].

وقرأ أبو رجاءٍ بكسر الواو وإسكانِ الراءِ وإدغام القافِ في الكاف. وكذا إسماعيلُ عن ابن مُحَيصن، وعنه أيضاً أنَّه قرأ كذلك إلَّا أنَّه كسر الراء[3]، لئلَّا يلزمَ التقاءُ الساكنين على غير حدِّه كما في الرِّواية الأخرى، وبهذا اعتُرض عليها.

---

(١) أخرجه أحمد (٢٠٢٦٩)، وأبو داود (٤٢٣٢)، والترمذي (١٧٧٠) ـ وحسَّنه ـ من حديث عرفجة بن أسعد ﷺ.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١١٠، وقراءة أبي عمرو وحمزة وأبي بكر في التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٣١٠، وقراءة يعقوب وخلف في النشر.

(٣) ذكر هذه القراءات صاحب البحر ٦/ ١١٠-١١١.

وأُجيب بأنَّ ذلك جائزٌ وواقعٌ في كلام العرب، لكن على شذوذ. وقد قُرِئ: «نِعْمَّا» بسكون العينِ والإدغام[١]، وما قيل: إنَّه لا يمكن التلفُّظ به، قيل عليه: إنَّه سهو.

وحكى الزجَّاج أنَّه قُرِئ بكسر الواوِ وسكونِ الراءِ من غير إدغام[٢].

وقرأ عليٌّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه: «بوارقكم» على وزن فاعل، جعله اسمَ جمع، كباقر وحامل.

ووصفُ الوَرِق بقوله تعالى: ﴿هَٰذِهِۦٓ﴾ يُشعر بأنَّ القائلَ أَحضرها لِيناولَها بعضَ أصحابه، وإشعارُه بأنَّه ناولها إيَّاه بعيد، وفي حملهم لها دليلٌ على أنَّ التأهُّب لأسباب المعاشِ لمن خرج من منزله بحمل النفقةِ ونحوِها لا ينافي التوكُّلَ على الله تعالى، كما في الحديث: «اِعقِلها وتوكَّل»[٣] نعم قال بعضُ الأَجِلَّة: إنَّ توكُّل الخواصِّ تركُ الأسبابِ بالكلِّية، ومن ذلك ما رُوي عن خالد بنِ الوليد من شُرب السُّمّ، ومشي سعدِ بن أبي وقَّاص وأبي مسلم الخَولانيِّ بالجيوش على متنِ البحر، ودخولِ تميمٍ في الغار التي خرجت منه نارُ الحرَّة ليردَّها بأمر عمرَ رضي الله عنه[٤].

وقد نصَّ الإمامُ أحمدُ وإسحاقُ وغيرُهما من الأئمَّة على جواز دخولِ المفاوزِ بغير زاد، وتركِ التكسُّب والتطبُّبِ لمن قَوِي يقينُه وتوكُّله، وفسَّر الإمامُ أحمدُ التوكُّلَ بقطع الاستشرافِ باليأس من المخلوقين، واستدلَّ عليه بقول إبراهيمَ عليه السلام حين عرض له جبريلُ عليه السلام يوم أُلقي في النار وقال له: أَلكَ حاجة؟: أمَّا إليك فلا[٥].

وليس طرحُ الأسبابِ سبيلَ توكُّلِ الخواصِّ عند الصوفيةِ فقط كما يُشعر به كلامُ بعضِ الفضلاء، بل جاءَ عن غيرهم أيضاً.

---

(١) التيسير ص٨٤، والنشر ٢/ ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) معاني القرآن للزجاج ٣/ ٢٧٥، ونقله المصنف عن البحر ٦/ ١١١، وكذا ما بعده.

(٣) أخرجه الترمذي (٢٥١٧) عن أنس رضي الله عنه، وسلف ٥/ ٩٨، و١٢/ ٤١٤.

(٤) قصة خالد أخرجها أحمد في فضائل الصحابة (١٤٧٨) و(١٤٨١)، وقصة سعد ذكرها الطبري في تاريخه ٤/ ٩، وقصة أبي مسلم أخرجها البيهقي في الدلائل ٦/ ٥٤ وصحح إسنادها، وقصة تميم أخرجها بحشل في تاريخ واسط ص ٢٣١، والبيهقي في الدلائل ٦/ ٨٠.

(٥) طبقات الحنابلة ١/ ٣٧٢، وجامع العلوم والحكم ص ٤١٢-٤١٣ (طبعة دار المعرفة).

﴿إِلَى ٱلْمَدِينَةِ﴾ المعهودة، وهي المدينةُ التي خرجوا منها، قيل: وتسمَّى الآن طرسوس، وكان اسمُها يومَ خرجوا منها أفسوس، وبهذا يجمع بين الرِّوايتين السابقتين، وكان هذا القولُ صدر منهم إعراضاً عن التعمُّق في البحث، وإقبالاً على ما يهمُّهم بحسب الحالِ كما ينبئُ عنه الفاء.

وذكر بعضُهم أنَّ ذلك من باب الأسلوبِ الحكيم، كقوله:

أَتَت تشتكي عندي مزاولةَ القِرَى وقد رأتِ الضِّيفانَ يَنحونَ منزلي
فقلت كأني ما سمعتُ كلامَها هم الضيفُ جِدِّي في قِراهم وعجِّلي[1]

﴿فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا﴾ أي: أَحلُّ؛ فإنَّ أهلَ المدينةِ كانوا في عهدهم يذبحون للطواغيت، كما روى سعيدُ بن منصورٍ وغيرُه عن ابنِ عباس. وفي روايةٍ أخرى أنَّهم كانوا يذبحون الخنازير. وقال الضحَّاك: إنَّ أكثرَ أموالِهم كانت مغصوبة.

فأزكَى من الزكاة، وأصلُها النموُّ والزيادة، وهي تكون معنويةً أخروية، وحسِّيةً دنيوية، وأُريد بها الأولى؛ لما في توخِّي الحلالِ من الثواب وحُسنِ العاقبة.

وقال ابنُ السائبِ ومقاتل: أي: أَطيب. فإنْ كان بمعنى أحلّ ـ لأنَّه يُطلَق عليه ـ رجع إلى الأوَّل، وإنْ كان بمعناه المتبادر، فالزيادةُ قيل: حِسِّيةٌ دنيوية.

وقال عِكرمة: أي: أكثر. وقال يمان بنُ ريَّان[2]: أي: أرخص. وقال قتادة: أي: أَجود. وهو أَجود. وعليه وكذا على سابقَيه ـ على ما قيل ـ تكونُ الزيادةُ حِسِّيةً دنيويةً أيضاً.

وزعم بعضُهم أنَّهم عَنَوا بالأزكى الأَرُزّ. وقيل: التمر. وقيل: الزَّبيب. وحُسنُ الظنِّ بالفتية يقتضي أنَّهم تحرَّوا الحلال.

والنظرُ يحتمل أن يكونَ من نظر القلب، وأن يكونَ من نظر العين، و«أي» استفهامٌ مبتدأ، و«أزكى» خبرُه، والجملةُ معلَّق عنها الفعلُ للاستفهام.

---

(١) الإيضاح في علوم البلاغة ص٧٦ دون نسبة.

(٢) كذا في الأصل و(م) والبحر ٦/ ١١١، ولعل الصواب: يمان بن رئاب. ينظر البحر ١/ ٢١ و٤/ ٣٥٣، والميزان ٤/ ٤٦٠.

وجوّز أن تكونَ «أي» موصولاً مبنيًّا مفعولاً لـ «ينظر»، و«أزكى» خبرُ مبتدأ محذوفٍ هو صدرُ الصلة.

وضميرُ «أيها» إمَّا للمدينة، والكلامُ على تقديرِ مضاف، أي: أيُّ أهلِها، وإمَّا للمدينة مراداً بها أهلُها مجازاً، وفي الكلام استخدامٌ ولا حذف، وإمَّا لِمَا يُفهَم من سياق الكلام، كأنَّه قيل: فلْينظرْ أيُّ الأطعمةِ أو المَآكلِ أزكى طعاماً ﴿فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ﴾ أي: من ذلك الأزكَى طعاماً، فـ «من» لابتداء الغاية، أو التبعيض.

وقيل: الضميرُ للوَرِق، فتكون «مِن» للبدل.

ثم إنَّ الفتيةَ إنْ لم يكن تحرَّوا الحلالَ سابقاً، فليكن مرادُهم بالرِّزق هنا الحلالَ وإنْ لم يكن مختصًّا به عندنا.

واستُدلَّ بالآية ـ وسيأتي إن شاءَ اللهُ تعالى ما يُعلَم منه ما فيه ـ على صحَّة الوكالةِ والنِّيابة. قال ابنُ العربي[١]: وهي أَقوى آيةٍ في ذلك، وفيها ـ كما قال الكيا[٢] ـ دليلٌ على جواز خلطِ دراهم الجماعة والشراءِ بها، والأكلِ من الطعام الذي بينهم بالشَّركة وإنْ تفاوتوا في الأكل، نعم لا بأسَ للأكول أن يزيدَ حصَّتَه من الدراهم.

﴿وَلْيَتَلَطَّفْ﴾ أي: وليتكلَّف اللطفَ في المعاملة؛ كيلا تقعَ خصومةٌ تجرُّ إلى معرفته. أو: ليتكلَّف اللطفَ في الاستخفاءِ دخولاً وخروجاً.

وقيل: ليتكلَّف ذلك كي لا يُغبَن، فيكون قولُه تعالى: ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ۝١٩﴾ ـ أي: لا يفعلنَّ ما يؤدِّي إلى شعور أحدٍ من أهل المدينة بكم ـ تأسيساً على هذا، وهو على الأوَّلَين تأكيدٌ للأمر بالتلطُّف وتفسيرُه بما ذُكر من باب الكناية، نحو: لا أرينَّك هاهنا، وفسَّره الإمام[٣] بـ : لا يُخبِرَنَّ بكم أحداً، فهو على ظاهره.

وقرأ الحسن: «ولِيتلطَّفْ» بكسر لامِ الأمر. وعن قتيبة الميَّال: «وليُتَلَطَّفْ» بضمِّ

---

(١) في أحكام القرآن ٣/ ١٢١٦.
(٢) في أحكام القرآن ٢/ ٢٦٥.
(٣) في التفسير الكبير ٢١/ ١٠٣.

الياءِ مبنيًّا للمفعول. وقرأ هو وأبو صالحٍ ويزيدُ بن القعقاع: «ولا يَشعُرن بكم أحدٌ» ببناءِ الفعلِ للفاعل ورفعِ «أحد» على أنَّه الفاعل[1].

﴿إِنَّهُمْ﴾ تعليلٌ لما سبق من الأمر والنَّهي، والضميرُ للأهل المقدَّر في «أيُّها»، أو للكفَّار الذي دلَّ عليه المعنى، على ما اختاره أبو حيَّان، وجوَّز أن يعودَ على «أحد» لأنَّه عامّ، فيجوز أن يُجمعَ ضميرُه، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧][2].

﴿إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾ أي: يطَّلعوا عليكم ويعلموا بمكانكم، أو: يظفروا بكم، وأصلُ معنى ظَهَرَ: صار على ظهر الأرض. ولمَّا كان ما عليها يشاهَد ويتمكَّن منه، استُعمل تارةً في الاطِّلاع، وتارةً في الظَّفَر والغَلَبة، وعُدِّي بـ «على».

وقرأ زيدُ بن عليّ: «يُظهَروا» بضمِّ الياءِ مبنيًّا للمفعول[3].

﴿يَرْجُمُوكُمْ﴾ إنْ لم تفعلوا ما يريدونه منكم وثبتُّم على ما أنتم عليه. والظاهرُ أنَّ المرادَ القتلُ بالرَّجم بالحجارة، وكان ذلك عادةً فيما سلف فيمَن خالف في أمرٍ عظيم؛ إذ هو أشفَى للقلوب، وللناس فيه مشاركة. وقال الحجَّاج[4]: المرادُ الرجم بالقول، أي: السَّبّ، وهو للنفوس الأبيةِ أعظمُ من القتل.

﴿أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ﴾ أي: يصيِّروكم إليها ويُدخلوكم فيها مكرَهين، والعودُ في الشيءِ بهذا المعنى لا يقتضي التلبُّسَ به قبل. ورُوي هذا عن ابن جُبَير.

وقيل: العَودُ على ظاهره، وهو رجوعُ الشخصِ إلى ما كان عليه، وقد كان الفتيةُ على مِلَّة قومِهم أوَّلاً.

وإيثارُ كلمةِ «في» على كلمة إلى، قال بعضُ المحقِّقين: للدَّلالة على الاستقرار الذي هو أشدُّ كراهة، وتقديمُ احتمالِ الرَّجم على احتمال الإعادة؛ لأنَّ الظاهرَ من حالهم هو الثباتُ على الدِّين المؤدِّي إليه.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١١١، وقتيبة هو ابن مهران الأزاذاني صاحب الإمالات المنكرة، صحب الكسائيَّ وغيره. معرفة القراء الكبار ١/ ٣٥٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١١١.

(٤) لعله حجاج بن محمد المصِّيصي، فقد أخرجه الطبري ١٥/ ٢١٥ من طريقه عن ابن جريج.

وضميرُ الخطابِ في المواضع الأربعةِ للمبالغة في حمل المبعوثِ على ما أُريد منه، والباقين على الاهتمامِ بالتوصية؛ فإنَّ إمحاضَ النصحِ أدخلُ في القَبول، واهتمامَ الإنسان بشأن نفسِه أكثرُ وأوفر.

﴿وَلَن تُفْلِحُوٓاْ إِذًا أَبَدًا ﴿٢٠﴾﴾ أي: إنْ دخلتم فيها حقيقةً ولو بالكُره والإلجاء، لن تفوزوا بخير، لا في الدُّنيا ولا في الآخرة. ووجهُ الارتباطِ على هذا أنَّ الإكراهَ على الكفر قد يكون سبباً لاستدراج الشيطانِ إلى استحسانه والاستمرارِ عليه، وبما ذُكر سقط ما قيل: إنَّ إظهارَ الكفرِ بالإكراه مع إبطان الإيمان معفوٌّ في جميع الأزمان، فكيف رتِّب عليه عدمُ الفلاحِ أبداً؟ ولا حاجةَ إلى القول بأنَّ إظهارَ الكفرِ مطلقاً كان غيرَ جائزٍ عندهم، ولا إلى حملِ «يعيدوكم في ملتهم» على: يميلوكم إليها بالإكراه وغيرِه، فتدبَّر.

ثم إنَّ الفتيةَ بعثوا أحدَهم وكان ـ على ما قال غيرُ واحد ـ يمليخا، فكان ما أشار اللهُ تعالى إليه بقوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾ أي: كما أنمناهم وبعثناهم، فالإشارةُ إلى الإنامة والبعث، والإفرادُ باعتبار ما ذُكر ونحوِه. وقال العزُّ بن عبدِ السلام في «أماليه»: الإشارةُ إلى البعث المخصوص، وهو البعثُ بعد تلك الإنامةِ الطويلة.

وأصلُ العثور ـ كما قال الراغب[1] ـ السقوطُ للوجه، يقال: عثر عُثوراً وعِثاراً: إذا سقط لوجهه، وعلى ذلك قولُهم في المَثَل: الجوَادُ لا يكاد يعثر، وقولُهم: مَن سلك الجَدَدَ أَمِنَ العِثار، ثم تجوِّز به في الاطِّلاع على أمرٍ من غير طلبِه.

وقال الإمام المطرِّزي: لمَّا كان كلُّ عاثرٍ ينظر إلى موضع عَثرته، وَرَدَ العثورُ بمعنى الاطِّلاع والعِرفان[2]، فهو في ذلك مجازٌ مشهورٌ بعلاقة السببية، وإنْ أوهم ذِكر اللغويين له أنَّه حقيقةٌ في ذلك، وجعله الغوريُّ حقيقةً في الاطِّلاع على أمرٍ كان خفيًّا، وأمرُ التجوُّز على حاله.

---

(١) في المفردات (عثر).

(٢) انظر المُغرِب (عثر) ونقله المصنف عن حاشية الشهاب ٦/٨٦.

ومفعولُ «أعثرنا» الأوَّلُ محذوفٌ لقصد العموم، أي: وكذلك أطلعنا الناسَ عليهم. وقال أبو حيَّان[1]: أهلَ مدينتِهم.

﴿لِيَعْلَمُوٓاْ﴾ أي: الذين أَطلعناهم عليهم بما عاينوا من أحوالهم العجيبةِ ﴿أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ﴾ أي: وعدَه سبحانه وتعالى بالبعث، على أنَّ الوعدَ بمعناه المصدريّ، ومتعلَّقه مقدَّر. أو موعودَه تعالى شأنُه الذي هو البعث، على أنَّ المصدرَ مؤوَّل باسم المفعول، والمراد: موعودَه المعهود، ويجوز أن يرادَ كلُّ وعدِه تعالى، أو كلُّ موعودِه سبحانه، ويدخل في ذلك ما ذُكر دخولاً أوليًّا.

﴿حَقٌّ﴾ صادقٌ لا خُلفَ فيه، أو ثابتٌ متحقِّق سيقع ولا بدّ، قيل: لأنَّ نومَهم الطويلَ المخالفَ للمعتاد وانتباهَهم كالموت والبعث.

﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ﴾ أي: القيامةَ التي هي في لسان الشرعِ عبارةٌ عن وقت بعثِ الخلائقِ جميعاً للحساب والجزاءِ ﴿لَا رَيْبَ فِيهَآ﴾ أي: ينبغي ألَّا يرتابَ الآن في إمكان وقوعِها؛ لأنَّه لا يبقَى بيد المرتابين في ذلك بعدَ النظرِ والبحثِ سوى الاستنادِ إلى الاستبعاد، وعلمُهم بوقوع ذلك الأمرِ الغريبِ والحال العجيبِ الذي لو سمعوه ولم يتحقَّقوا وقوعَه لَاستبعدوه وارتابوا فيه ارتيابَهم في ذلك، يكسرُ شوكةَ ذلك الاستبعاد، ويَهدمُ ذلك الاستناد، فينبغي حينئذٍ ألَّا يرتابوا.

وقال بعضُ المحقِّقين في توجيه ترتُّب العلمِ بما ذُكر على الاطِّلاع: إنَّ مَن شاهد أنَّه جلَّ وعلا توفَّى نفوسَهم وأَمسكها ثلاثَ مئة سنةٍ وأكثر، حافظاً أبدانَها من التحلُّل والتفتُّت، ثم أَرسلها إليها، لا يبقَى معه شائبةُ شكٍّ في أنَّ وعدَه تعالى حقّ، وأنَّه تعالى يبعث مَن في القبور، فيردُّ عليهم أرواحَهم، فيحاسبهم ويجازيهم بحسَب أعمالِهم. اهـ.

وأنت تعلم أنَّ في استفادة العلمِ بالمحاسبة والمجازاةِ من الاطِّلاع على حال القومِ نظراً.

واعتُرض بأنَّ المطلوبَ في البعث إعادةُ الأبدانِ بعد تفرُّق أجزائها، وما في القصَّة طولُ حفظِ الأبدان، وأين هذا مِن ذاك؟ والقولُ بأنَّه متى صحَّ طولُ حفظِ

---

(١) في البحر ٦/ ١١٢.

الأبدان المحتاجةِ إلى الطَّعام والشَّراب، صحَّ قدرتُه سبحانه على إعادتها[1] بعد تفرُّق أجزائها بطريق الأَوْلى = غيرُ مسلَّم.

وأُجيب بأنَّ طولَ الحفظِ المذكورِ يدلُّ على قدرته تعالى على ما ذُكر بطريق الحدسِ، فليُتدبَّر.

ولعل الأظهرَ توجيهُ الترتُّب بما ذكره أوَّلاً، وتوضيحُه: أنَّ حالَ الفتيةِ حيث ناموا في تلك المدَّةِ المديدة، والسنينَ العديدة، وحُبست عن التصرُّف نفوسُهم، وتعطَّلت مشاعرُهم وحواسُّهم، من غير تصاعدِ أبخرةِ شرابٍ وطعام، أو نزولِ عللٍ وأَسقام، وحُفظت أبدانُهم عن التحلُّل والتفتُّت، وأُبقيت على ما كانت عليه من الطَّراوة والشبابِ في سالف الأعوام، حتى رجعت الحواسُّ والمشاعرُ إلى حالها، وأُطلقت النفوسُ من عِقالها، وأُرسلت إلى تدبير أبدانِها، والتصرُّفِ في خدَّامها وأَعوانها، فرأت الأمرَ كما كان، والأعوانَ هم الأعوان، ولم تُنكر شيئاً عهدته في مدينتها، ولم تتذكَّر طولَ حبسِها عن التصرُّف في سرير سلطنِتها، وحالَ الذين يقومون من قبورهم، بعدما تعطَّلت مشاعرُهم وحُبِست نفوسُهم، ثم لمَّا أُطلقت وجدت ربوعاً عامرة، ومنازلَ كأنَّها لم تكن دائرة، قائلين قبل أن يكشّرَ عن أنيابه العَنا: مَن بعثنا مِن مرقدنا = في الغرابة[2] من صُقعٍ واحد، ولا ينكر ذلك إلَّا جاهلٌ أو معاند، ووقوعُ الأوَّلِ يزيل الارتيابَ في إمكان وقوعِ الثاني، حيث كان مستنداً إلى الاستبعاد في الحقيقة كما سمعتَ فيما قبلُ لبطلان أدلَّةِ النافين للحشر الجسمانيّ.

نعم في ترتُّب العلمِ بأنَّ البعثَ سيقع لا محالةَ على نفس الاطِّلاع على حال الفتيةِ خفاء؛ فإنَّ الظاهرَ أنَّ العلمَ المذكورَ إنما يترتَّب على إخبار الصادقِ بوقوعه وعلى إمكانه في نفسه، لكن لمَّا كان الاطلاعُ المذكورُ سبباً للعلم بالإمكان، وكان كالجزءِ الأخير من العِلَّة بالنسبة للكفَّار الذين بلغهم خبرُ الصادق، قيل بترتُّب العلمِ بذلك عليه، وكذا في ترتُّب العلمِ بأنَّ كلَّ ما وعده الله تعالى حقٌّ على نفس الاطِّلاع خفاء. ولم أرَ مَن تعرَّض لتوجيهه من الفضلاء، فتأمَّل.

---

(١) في (م): إعادتهما.

(٢) خبر لقوله: أن حال الفتية. . .

ثم لا يخفى أنَّ ذِكرَ قولِه تعالى: (وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ) بعد قولِه سبحانه: (أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ) على التفسير الذي سمعتَ مما لا غبارَ عليه، وليس ذلك من ذِكر الإمكانِ بعد الوقوعِ ليلغوَ كما زعمه مَن زعمه.

وقال بعضُهم: إنَّ الظاهرَ أنَّ يفسَّر قولُه تعالى: (أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ) بأنَّ كلَّ ما وعده سبحانه متحقِّق، ويُجعلَ قولُه تعالى: (وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ) تخصيصاً بعد تعميم، على معنى: لا ريبَ في تحقُّقها، وهو وجهٌ في الآية، إلَّا أنَّ في دعوى الظهورِ مقالاً، فلا تغفُل.

﴿إِذْ يَتَنَٰزَعُونَ﴾ ظرفٌ لـ «أعثرنا عليهم»؛ قدِّم عليه الغايةُ إظهاراً لكمال العنايةِ بذِكرها. وجوَّز أبو حيَّان وأبو البقاءِ[1] وغيرُهما كونَه ظرفاً لـ «يعلموا». وتعقِّب بأنه يدلُّ على أنَّ التنازعَ يحدث بعد الإعثار، مع أنَّه ليس كذلك، وبأنَّ التنازعَ كان قبلَ العلمِ وارتفع به، فكيف يكون وقتُه وقتَه؟ وللمناقشة في ذلك مجال. وجوِّز أن يكونَ ظرفاً لـ «حَق»، أو لـ «وعد». وهو كما ترى.

وأصلُ التنازعِ التجاذبُ، ويعبَّر به عن التخاصُم، وهو باعتبار أصلِ معناه يتعدَّى بنفسه، وباعتبار التخاصمِ يتعدَّى بـ «في»، كقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [النساء: ٥٩].

وضميرُ (يَتَنَٰزَعُونَ) لِمَا عاد عليه ضميرُ «ليعلموا» أي: وكذلك أعثرنا على أصحاب الكهفِ الناسَ ـ أو أهلَ مدينتِهم ـ حين يتنازعون ﴿بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾ ويتخاصمون فيه؛ ليرتفعَ الخلافُ ويتبيَّن الحقّ. وضميرُ «أمرهم» قيل: عائدٌ أيضاً على مفعول «أعثرنا».

والمرادُ بالأمر البعث، ومعنى إضافتِه إليهم اهتمامُهم بشأنه، والوقوفُ على حقيقة حالِه. وقد اختلفوا فيه، فمن مُقرٌّ به وجاحد، وقائلٍ يقول: تُبعث الأرواحُ دون الأجساد، وآخَر يقول ببعثهما معاً، كما هو المذهبُ الحقُّ عند المسلمين.

رُوي أنَّه بعد أن ضرب اللهُ تعالى على آذان الفتيةِ ومضى دهرٌ طويل، لم يبقَ أحدٌ من أمَّتهم الذين اعتزلوهم، وجاء غيرُهم، وكان مَلِكُهم مسلماً، فاختلف أهلُ

---

(١) البحر ٦/ ١١٢-١١٣، والإملاء ٣/ ٥١٠.

مملكتِه في أمر البعثِ حَسبما فصِّل، فشقَّ ذلك على الملك، فانطلق فلبس المُسوحَ وجلس على الرَّماد، ثم دعا اللهَ عزَّ وجلَّ فقال: أيْ ربِّ، قد ترى اختلافَ هؤلاء، فابعثْ لهم آيةً تبيِّن لهم، فقيَّض اللهُ تعالى راعيَ غنمٍ أدركه المطر، فلم يزل يعالج ما سدَّ به دقيانوس بابَ الكهف، حتى فتحه وأدخل غنمَه، فلمَّا كان الغدُ بُعثوا من نومهم، فبَعثوا أحدَهم ليشتريَ لهم طعاماً، فدخل السُّوق، فجعل يُنكر الوجوهَ ويعرف الطُّرق، ورأى الإيمانَ ظاهراً بالمدينة، فانطلق وهو مستخفٍ حتى أتى رجلاً يشتري منه طعاماً، فلمَّا نظر الوَرِق أنكرها، حيث كانت من ضربِ دقيانوس كأنَّها أَخفافُ الرُّبَعِ[١]، فاتَّهمه بكنزٍ وقال: لَتدلَّني عليه أو لأَرفعنَّك إلى الملك، فقال: هي مِن ضربِ الملك، أَليس ملكُكم فلاناً؟ فقال الرجل: لا بل ملكُنا فلان، وكان اسمُه يندوسيس، فاجتمع الناسُ وذهبوا به إلى الملكِ وهو خائف، فسأله عن شأنه، فقصَّ عليه القِصّة، وكان قد سمع أنَّ فتيةً خرجوا على عهدِ دقيانوس، فدعا مشيخةَ أهلِ مدينته، وكان رجلٌ منهم عنده أَسماؤهم وأنسابُهم، فسأله فأَخبره بذلك، وسأل الفتى فقال: صَدَق، ثم قال الملك: أيُّها الناس، هذه آيةٌ بعثها اللهُ تعالى لكم، ثم خرج هو وأهلُ المدينةِ ومعهم الفتى، فلمَّا رأى الملكُ الفتية، اعتنقهم وفَرِحَ بهم، ورآهم جلوساً مشرقةً وجوهُهم لم تَبلَ ثيابُهم، فتكلَّموا معه وأَخبروه بما لقُوا من دقيانوس، فبينما هم بين يديه قالوا له: نستودعُك اللهَ تعالى، والسلامُ عليك ورحمةُ اللهِ تعالى، حفظك اللهُ تعالى وحفظ ملكَك، ونعيذُك بالله تعالى من شرِّ الإِنس والجِنّ، ثم رجعوا إلى مضاجعهم، فتوفَّاهم اللهُ تعالى، فقام الملكُ إليهم وجعل ثيابَه عليهم، وأمر أن يُجعلَ كلٌّ منهم في تابوتٍ من ذهب، فلمَّا كان الليلُ ونام، أَتوه في المنام فقالوا: أردتَ أن تجعلَ كلًّا منَّا في تابوتٍ من ذهب، فلا تفعلْ، ودعْنا في كهفنا، فمن التراب خُلقنا وإليه نعود، فجعلهم في توابيتَ من ساجٍ وبنَى على باب الكهفِ مسجداً.

ويُروى أنَّ الفتى لمَّا أُتي به إلى الملك قال: مَن أنت؟ قال: أنا رجلٌ من أهل هذه المدينة، وذكر أنَّه خرج أمسِ أو منذ أيَّام، وذكر منزلَه وأقواماً لم يعرفْهم أحد، وكان الملكُ قد سمع أنَّ فتيةً قد فُقدوا في الزمان الأوَّل، وأن أَسماءهم مكتوبةٌ على

---

(١) يعني الإبل الصغار. تفسير عبد الرزاق ١/ ٣٩٥، وتفسير الطبري ١٥/ ١٩٨.

لوحٍ في الخزانة، فدعا باللَّوح ونظر في أَسمائهم، فإذا هو من أولئك القوم، فقال الفتى: وهؤلاء أَصحابي، فركب القومُ ومَن معه، فلمَّا أَتَوا بابَ الكهفِ قال الفتى: دعوني حتى أَدخلَ على أصحابي فأبشِّرَهم؛ فإنَّهم إذا رأوكم معي رُعبوا، فدخل فبشَّرهم، وقبض اللهُ تعالى أرواحَهم، وعُمِّي على الملك ومَن معه أَثرُهم، فلم يهتدوا إليهم، فبنَوا عليهم مسجداً، وكان وقوفُهم على حالهم بإخبار الفتى وقد اعتمدوا صِدقَه. وهذا هو المرادُ بالإعثار عليهم. ورُوي غيرُ ذلك.

وقيل: ضميرُ «أمرهم» للفتية، والمرادُ بالأمر الشأنُ والحالُ الذي كان قبل الإعثار، أي: وكذلك أَعثرنا الناسَ على أصحاب الكهفِ حين تذاكُرِهم بينهم أمرَهم، وما جرى لهم في عهد الملكِ الجبَّار من الأحوال والأهوال، ولعلهم قد تلقَّوا ذلك من الأساطير وأفواهِ الرِّجال، لكنَّهم لم يعرفوا هل بقُوا أحياءً أم حلَّ بهم الفَناء؟

والفاء في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا۟ ٱبْنُوا۟﴾ بناءً على القول الأوَّل فصيحةٌ بلا ريب، على دأب اختصارات القرآن، كأنَّه قيل: وكذلك أَعثرنا الناسَ على أَصحاب الكهفِ حين تنازُعِهم في أمر البعث، فتحقَّقوا ذلك وعلموا أنَّ هؤلاء آيةٌ من آياتنا، فتوفَّاهم اللهُ تعالى بعد أنْ حصل الغرضُ من الإعثار، فقالوا: ابنوا... إلى آخره.

وكذلك على القولِ الثاني، كأنَّه قيل: وكذلك أَعثرنا الناسَ على أَصحاب الكهفِ حين تذاكُرِهم أمرَهم وما جرى لهم في عهد الملكِ الجبَّار ولم يكونوا عارفين بما هم عليه، فوقفوا من أَحوالهم على ما وقفوا، واتَّضح لهم ما كانوا قد جهلوا، فتوفَّاهم اللهُ تعالى بعد أن حصل الغرضُ من الإعثار، فقالوا ابنوا.. إلى آخره، أي: قال بعضُهم: ابنوا ﴿عَلَيْهِم﴾ أي: على باب كهفِهم ﴿بُنْيَٰنًا﴾ نصب على أنَّه مفعولٌ به.

وهو ـ كما قال الرَّاغب[1] ـ واحدٌ لا جمعَ له، وقال أبو البقاءِ[2]: هو جمعُ بنيانة، كشَعير وشعيرة. وقيل: هو نصبٌ على المصدرية.

(١) في المفردات (بني).
(٢) في الإملاء ٣/ ٥١٠.

وهذا القولُ من البعض عند بعضٍ كان عن اعتناءٍ بالفتية، وذلك أنَّهم ضنُّوا بتُربتهم، فطلبوا البناءَ على باب كهفِهم لئلَّا يتطرَّقَ الناسُ إليهم.

وجوَّزوا في قوله تعالى: ﴿رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْۚ﴾ بعدَ القولِ بأنه اعتراضٌ أن يكونَ من كلام المتنازعين المُعْثَرين، كأنَّهم تذاكروا أمرَهم، وتناقلوا الكلامَ في أنسابهم وأحوالِهم ومدَّة لَبثهم، فلمَّا لم يهتدوا إلى حقيقة ذلك، فوَّضوا العلمَ إلى الله تعالى علَّامِ الغيوب.

وأن يكونَ من كلامه سبحانه ردًّا للخائضين في أمرهم: إمَّا من المعثَرين، أو ممَّن كان في عهده ﷺ من أهل الكتاب، وحينئذٍ يكون فيه التفاتٌ على أحدِ المذهبين.

وقيل: ضميرُ «أمرهم» للفتية، والمرادُ بالأمر الشأنُ والحالُ الذي كان بعد الإِعثار، على أنَّ المعنى: إذ يتنازعون بينهم تدبيرَ أمرِهم وحالهم حين توفُّوا كيف يفعلون بهم، وبماذا يُجِلُّون قدرَهم. أو: إذ يتنازعون بينهم أمرَهم من الموت والحياة، حيث خفي عليهم ذلك بعدَ الإِعثار، فلم يدروا هل ماتوا أو ناموا كما في أوَّل مرة.

وعلى هذا تكون «إذ» معمولاً لـ: اذكرْ مضمَراً، أو ظرفاً لقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ﴿٢١﴾﴾ ويكون قولُه تعالى: «فقالوا» معطوفاً على «يتنازعون» وإيثارُ صيغةِ الماضي للدَّلالة على أنَّ هذا القولَ ليس مما يستمرُّ ويتجدَّد كالتنازع.

وصرَّح بعضُ الأجِلَّة أنَّ الفاءَ على أوَّل المعنيين للتعقيب، وعلى ثانيهما فصيحة، كأنَّه قيل: اذكر حين يتنازعون في أنَّهم ماتوا أو ناموا، ثم فرغوا من التنازُع في ذلك، واهتمُّوا بإجلال قدرِهم وتشهيرِ أمرهم، فقالوا: ابنوا... إلى آخره.

وذكر الزمخشريُّ[1] احتمالَ كونِ ضميرِ «أمرهم» للمعثَرين، وأنَّ المرادَ من «أمرهم» أمرُ دينهم، وهو البعث، واحتمالَ كونِ الضميرِ للفتية، والمعنى حينئذ: إذ

(١) في الكشاف ٢/ ٤٧٧.

يتذاكر الناسُ بينهم أمرَ أصحابِ الكهف، ويتكلَّمون في قصَّتهم وما أظهر اللهُ تعالى من الآية فيهم. أو: إذ يتنازعون بينهم تدبيرَ أمرِهم حين توفُّوا كيف يُخفون مكانَهم، وكيف يَسدُّون الطريقَ إليهم، وجَعَلَ «إذ» في الأوجه ظرفاً لـ «أعثرنا».

وذكر صاحبُ «الكشف» أنَّ الفاءَ على الأوَّل فصيحةٌ لا محالة، وعلى الأخيرَين للتعقيب، أمَّا على الثاني منهما فظاهر، وأمَّا على الأوَّل؛ فلأنَّهم لمَّا تذاكروا قصَّتَهم وحالَهم وما أَظهر اللهُ تعالى من الآية فيهم، قالوا: دعوا ذلك وابنُوا عليهم بنياناً، أي: خذوا فيما هو أهم... إلى آخر ما قال.

واحتمالُ جعلِ الفاءِ فصيحةً على هذا الأوَّل غيرُ بعيد، وتعلُّق الظرفِ بـ «أعثرنا» على الوجهين الأخيرين ـ وكذا على ما نقلناه آنفاً ـ ليس بشيء؛ لأنَّ إعثارهم ليس في وقت التنازُع فيما ذكر، بل قبلَه. وجعلُ وقتِ التنازعِ ممتدًّا يقع في بعضه الإعثارُ وفي بعضه التنازعُ تعسُّفٌ لا يخفى، مع أنَّه لا مخصِّصَ لإضافته إلى التنازع، وهو مؤخَّر في الوقوع.

وحكى في «البحر»[1] أنَّ ضميرَ «ليعلموا» عائدٌ على أصحاب الكهف، والمراد: أعثرنا عليهم ليزدادوا علماً بأنَّ وعدَ اللهِ حقّ... إلى آخره. وجعل ذلك غايةً للإعثار بواسطة وقوفِهم بسببه على مدَّة لَبثهم بما تحقَّقوه من تبدُّل القرون، وجعل «إذ يتنازعون» على هذا ابتداءَ إخبارٍ عن القوم الذين بُعثوا في عهدهم، وخصَّ الأمر المتنازَع فيه بأمر البناءِ والمسجد، ويُختار حينئذٍ تعلُّقُ الظرفِ باذكر، ولا يخفَى أنَّ جعلَ ذلك الضميرِ للفتية وإنْ دعا لتأويلِ «يعلموا» بما سمعتَ ليس ببعيد الإرادة من النَّظم الكريمِ إذا قُطع النظرُ عن الأمور الخارجيةِ كالآثار.

ولم يذهب أحدٌ فيما أعلم إلى احتمال كونِ الضمائرِ في قوله تعالى: «إذ يتنازعون بينهم أمرهم» عائدةً على الفتية، كضمير «يعلموا»، و«إذ» ظرفُ «أعثرنا»، والمرادُ بالأمر المتنازَعِ مقدارُ زمنِ لَبثهم، وتنازُعُهم فيه قولُ بعضِهم: «لبثنا يوماً أو بعض يوم» وقولُ الآخَر ردًّا عليه: «ربكم أعلم بما لبثتم» وحيث لم يتَّضح الحالُ ولم يحصل الإجماعُ على مقدارٍ معلوم، كان التنازعُ في حكم الباقي، فكان زمانه

---

(١) ٦/ ١١٣.

ممتدًّا، فصحَّ أن يكونَ ظرفاً للإعثار، وضميرُ «فقالوا» للمعثرين، والفاءُ فصيحة، أي: وكذلك أعثرنا الناسَ على الفتية وقتَ تنازعِهم في مدَّة لَبثِهم ليزدادوا علماً بالبعث، فكان ماكان، وصار لهم بين الناسِ شأنٌ أيُّ شأن، فقالوا: ابنوا.. إلى آخره.

وكأنَّ ذلك لما فيه من التكلُّف مع عدم مساعدةِ الآثارِ إياه.

ثم ما ذُكر من احتمال كونِ «ربهم أعلم بهم» من كلامه سبحانه جيءَ به لردِّ المتنازعين من المعثَرين لا يخلو عن بُعد، وأمَّا الاحتمالُ الأخير فبعيدٌ جدًّا، والظاهرُ أنَّه حكايةٌ عن المعثرين، وهو شديدُ الملاءمةِ جدًّا لكون التنازعِ في أمرهم من الموتِ والحياة.

والذي يقتضيه كلامُ كثيرٍ من المفسِّرين أنَّ غرضَ الطائفتين: القائلين: «ابنوا...» إلى آخره، والقائلين: «لنتخذن» إلى آخره تعظيمُهم وإجلالهم.

والمرادُ من الذين غَلبوا على أَمرهم ـ كما أَخرج عبدُ الرزاق وابنُ أبي حاتم عن قتادة ـ الولاة، ويلائمه «لنتخذن» دون اتَّخِذوا بصيغة الطلبِ المعبِّر بها الطائفةُ الأولى، فإنَّ مثلَ هذا الفعلِ تنسبه الولاةُ إلى أنفسها. وضمير «أمرهم» هنا قيل: للموصول المراد به الولاة، ومعنى غَلَبتهم على أمرهم أنَّهم إذا أرادوا أمراً لم يتعسَّر عليهم ولم يَحُلْ بينه وبينهم أحد، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾ [يوسف: ٢١].

وذكر بعضُ الأفاضلِ أنَّ الضميرَ لأَصحاب الكهف، والمرادُ بالذين غَلبوا قيل: الملكُ المسلم، وقيل: أولياءُ أصحابِ الكهف، وقيل: رؤساءُ البلد؛ لأنَّ مَن له الغلبةُ في هذا النِّزاع لا بدَّ أن يكونَ أحدَ هؤلاء، والمذكورُ في القصَّة أنَّ الملكَ جعل على باب الكهفِ مسجداً، وجعل له في كلِّ سنةٍ عيداً عظيماً. وعن الزجَّاج[1] أنَّ هذا يدلُّ على أنَّه لمَّا ظهر أمرُهم، غَلَبَ المؤمنون بالبعث؛ لأنَّ المساجدَ إنَّما تكون للمؤمنين به. انتهى.

---

(١) في معاني القرآن ٣/ ٢٧٧.

ويُبعد الأوَّلَ التعبيرُ بما يدلُّ على الجمع، والثاني - إن أُريد من الأولياء الأولياءُ من حيث النَّسبُ كما في قولهم: أولياءُ المقتول - أنَّه لم يوجد في أثرٍ أنَّ لأصحاب الكهفِ حين بُعثوا أولياءَ كذلك.

وفسَّر غيرُ واحدٍ الموصولَ بالملك والمسلمين، ولا بُعدَ في إطلاق الأولياءِ عليهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] ويدلُّ هذا على أنَّ الطائفةَ الأولى لم تكن كذلك، وقد رُوي أنَّها كانت كافرة، وأنَّها أرادت بناءَ بِيعةٍ أو مصنعٍ لكفرهم، فمانَعَهم المؤمنون وبنَوا عليهم مسجداً.

وظاهرُ هذا الخبرِ أنَّ المسجدَ مقابلُ البِيعة، وما أخرج ابنُ أبي حاتم عن سعيد بنِ جُبَير من أنَّ الملكَ بنى عليهم بيعةً فكتب في أعلاها: أبناءُ الأراكنة أبناء الدَّهاقين[1] = ظاهرٌ في عدم المقابلة، ولعله الحقّ؛ لأنَّه لا يصحُّ أن يرادَ بالمسجد هنا ما يُطلَق عليه اليومَ من مصلَّى المحمَّديين، بل المرادُ به معبدُ المؤمنين من تلك الأمَّة، وكانوا على ما سمعتَ أوَّلاً نصارى - وإن كان في المسألة قولٌ آخَرُ ستسمعه إن شاء اللهُ تعالى قريباً - ومعبدُهم يقال له: بِيعة.

وظاهرُ ما تقدَّم أنَّ المسجدَ اتُّخذ لأنْ يَعبدَ اللهَ تعالى فيه مَن شاء. وأخرج ابن أبي حاتم عن السُّدي أنَّ الملكَ قال: لأتخذنَّ عند هؤلاء القومِ الصالحين مسجداً، فلأعبدنَّ اللهَ تعالى فيه حتى أموت. وعن الحسن أنه اتُّخذ ليصلِّيَ فيه أصحابُ الكهفِ إذا استيقظوا، وهذا مبنيٌّ على أنَّهم لم يموتوا، بل ناموا كما ناموا أوَّلاً، وإليه ذهب بعضُهم، بل قيل: إنَّهم لا يموتون حتى يظهرَ المهديُّ ويكونوا من أنصاره، ولا معوَّلَ على ذلك، وهو عندي أشبهُ شيءٍ بالخرافات.

ثم لا يخفى أنَّه على القول بأنَّ الطائفةَ الأولى الطالبةَ لبناء البنيانِ عليهم إذا كانت كافرةً لم تكن غايةُ الإعثار متحقِّقةً في جميع المعثَرين، ولا يتعيَّن كونُ «ربهم أعلم بهم» مُساقاً لتعظيم أمرِ أصحابِ الكهف، ولعل تلك الطائفةَ لم تتحقَّق حالَهم وأنَّهم ناموا تلك المدةَ ثم بُعثوا، فطلبت انطماسَ الكهفِ عليهم، وأحالت أمرَهم إلى ربِّهم سبحانه، واللهُ تعالى أعلمُ بحقيقة الحال.

---

(١) الدر المنثور ٤/٢١٧، والأراكنة جمع الأُركون، وهو رئيس القرية ودهقانها العظيم. اللسان (ركن).

وقرأ الحسنُ وعيسى الثقفيُّ: «غُلِبوا» بضمِّ الغينِ وكسرِ اللام[١] على أنَّ الفعلَ مبنيٌّ للمفعول، ووجِّه ذلك بأنَّ طائفةً من المؤمنين المعثَرين أرادت ألَّا يُبنَى عليهم شيءٌ ولا يُتعرَّضَ لموضعهم، وطائفةً أخرى منهم أرادت البناءَ وألَّا يطمسَ الكهف، فلم يُمكن للطائفة الأُولى منعُها، ووجدت نفسَها مغلوبة، فقالت: إنْ كان بنيانٌ ولا بدَّ فلنتخذنَّ عليهم مسجداً.

هذا واستُدلَّ بالآية على جواز البناءِ على قبور الصُّلحاءِ واتِّخاذِ مسجدٍ عليها، وجوازِ الصلاةِ في ذلك، وممَّن ذكر ذلك الشِّهاب الخفاجيُّ في حواشيه على البيضاويّ[٢]. وهو قولٌ باطلٌ عاطل، فاسدٌ كاسد، فقد روى أحمدُ، وأبو داود، والتِّرمذي، والنَّسائي، وابنُ ماجه[٣]، عن ابن عباس قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «لعن اللهُ تعالى زائراتِ القبور، والمتَّخذين عليها المساجدَ والسُّرُج» ومسلم[٤]: «ألَا وإنَّ مَن كان قبلكم كانوا يتَّخذون قبورَ أنبيائهم مساجد، فإنِّي أنهاكم عن ذلك» وأحمدُ عن أسامة[٥]، وهو، والشَّيخان، والنَّسائي، عن عائشة[٦]، ومسلمٌ عن أبي هريرة[٧]: «لعن اللهُ تعالى اليهودَ والنصارى؛ اتَّخذوا قبورَ أنبيائهم مساجد» وأحمدُ، والشيخان، والنَّسائي[٨]: «إنَّ أولئك إذا كان فيهم الرجلُ الصالحُ فمات، بنوا على قبره مسجداً وصوَّروا فيه تلك الصُّور، أولئك شِرارُ الخلقِ يوم القيامة» وأحمدُ، والطَّبراني[٩]: «إنَّ مِن شرار الناسِ مَن تُدركهم الساعةُ وهم

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١١٣، ونسبها في القراءات الشاذة ص٧٩ للحسن فقط.

(٢) ٦/ ٨٧.

(٣) مسند أحمد (٢٠٣٠)، وسنن أبي داود (٣٢٣٦)، والترمذي (٣٢٠)، والنسائي ٤/ ٩٤-٩٥، وابن ماجه (١٥٧٥).

(٤) في صحيحه (٥٣٢) من حديث جندب بن جنادة رضي الله عنه.

(٥) المسند (٢١٧٧٤).

(٦) مسند أحمد (١٨٨٤)، وصحيح البخاري (٤٣٥)، ومسلم (٥٣١)، والمجتبى ٢/ ٤٠-٤١.

(٧) صحيح مسلم (٥٣٠).

(٨) المسند (٢٤٢٥٢)، وصحيح البخاري (٣٢٧)، ومسلم (٥٢٨)، والمجتبى ٢/ ٤١ من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٩) المسند (٣٨٤٤)، والمعجم الكبير (١٠٤١٣) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

أَحياء، ومَن يتَّخذ القبورَ مساجد» وعبدُ الرزاق[١]: «مِن شرار أُمَّتي مَن يتَّخذ القبورَ مساجد» وأيضاً: «كانت بنو إسرائيل اتَّخذوا القبورَ مساجد، فلعنهم اللهُ تعالى»[٢] إلى غير ذلك من الأخبار الصحيحةِ والآثارِ الصريحة.

وذكر ابنُ حجرٍ في «الزواجر» أنَّه وقع في كلام بعضِ الشافعيةِ عدُّ اتخاذِ القبورِ مساجدَ والصلاةِ إليها واستلامِها والطوافِ بها ونحوِ ذلك من الكبائر، وكأنَّه أخذ ذلك ممَّا ذُكر من الأحاديث، ووجهُ اتخاذِ القبرِ مسجداً واضح[٣]؛ لأنَّه عليه الصلاة والسلام لعن مَن فعل ذلك في قبور الأنبياءِ عليهم السلام، وجَعَلَ مَن فعل ذلك بقبور الصلحاءِ شرارَ الخلقِ عند اللهِ تعالى يومَ القيامة، ففيه تحذيرٌ لنا. واتخاذُ القبرِ مسجداً معناه الصلاةُ عليه أو إليه، وحينئذٍ يكون قولُه: والصلاة إليها، مكرَّراً، إلَّا أنْ يرادَ باتِّخاذها مساجدَ الصلاةُ عليها فقط، نعم إنَّما يتَّجه هذا الأخذُ إن كان القبرُ قبرَ معظَّم من نبيٍّ أو وليّ، كما أشارت إليه رواية: «إذا كان فيهم الرجلُ الصالح» ومن ثَمَّ قال أصحابُنا: تحرم الصلاةُ إلى قبور الأنبياءِ والأولياءِ تبرُّكاً وإعظاماً، فاشترطوا شيئَين: أن يكونَ قبرَ معظَّم، وأن يقصدَ الصلاة إليها، ومثلُ الصلاةِ عليه التبرُّكُ والإعظام[٤]، وكونُ هذا الفعلِ كبيرةً ظاهرٌ من الأحاديث، وكأنَّه قاس عليه كلَّ تعظيمٍ للقبر، كإيقاد السُّرجِ عليه تعظيماً له وتبرُّكاً به، والطواف به كذلك، وهو أخذٌ غيرُ بعيد، سيَّما وقد صرّح في بعض الأحاديثِ المذكورةِ بلعن مَن اتَّخذ على القبر سراجاً، فيحمل قولُ الأصحابِ بكراهة ذلك على ما إذا لم يَقصِد به تعظيماً وتبرُّكاً بذي القبر.

وقال بعضُ الحنابلة: قصدُ الرجلِ الصلاةَ عند القبرِ متبرِّكاً به عينُ المحادَّةِ لله تعالى ورسولِه ﷺ، وإبداعُ دينٍ لم يأذنْ به اللهُ عزَّ وجلّ؛ للنَّهي عنها ثم إجماعاً؛ فإنَّ أعظمَ المحرَّماتِ وأسبابِ الشِّرك الصلاةُ عندها، واتخاذُها مساجدَ أو بناؤها

---

(١) في المصنف (١٥٨٦) من طريق معمر والثوري، عن علي موقوفاً، وقال: وأحسب معمراً رفعه.

(٢) المصنف (١٥٩١) من طريق عمرو بن دينار عن النبي ﷺ مرسلاً.

(٣) العبارة في الزواجر ١/١٣٨: ووجهُ أَخْذِ اتخاذِ القبر مسجداً منها واضح.

(٤) في الزواجر: وأن يقصد بالصلاة إليه ومِثْلُها الصلاةُ عليه التبركَ والإعظام.

عليها، وتجب المبادرةُ لهدمها وهدمِ القبابِ التي على القبور؛ إذ هي أضرُّ من مسجد الضِّرار، لأنَّها أُسِّست على معصية رسولِ اللهِ ﷺ، لأنَّه عليه الصلاة والسلام نهى عن ذلك، وأمر بهدم القبورِ المشرِفة، وتجب إزالةُ كلِّ قنديلٍ أو سراجٍ على قبر، ولا يصحُّ وقفُه ولا نذرُه. اهـ.

وفي «المنهاج» وشرحِه للعلَّامة المذكور[1]: ويُكره تجصيصُ القبر، والبناءُ عليه في حريمه وخارجه في غير المسبلَة، إلَّا إنْ خُشي نبشٌ أو حفرُ سبعٍ أو هدمُ سيل، ويَحرم البناءُ في المسبلَة، وكذا تُكره الكتابةُ عليه؛ للنَّهي الصحيحِ عن الثلاثة، سواءٌ كتابةُ اسمِه وغيرِه، في لوحٍ عند رأسِه أو في غيره. نَعَم بحث الأذرعيُّ حرمةَ كتابةِ القرآن؛ لتعريضه للامتهان بالدَّوس، والتنجيسِ بصديد الموتى، عند تكرُّر الدفنِ ووقوعِ المطر، ونُدب كتابةُ اسمِه لمجرَّد التعريفِ به على طول السِّنين، لاسيَّما قبورُ الأنبياءِ والصالحين؛ لأنَّه طريقٌ للإعلام المستحبّ. ولمَّا روى الحاكمُ النَّهيَ قال: ليس العملُ عليه الآن؛ فإنَّ أئمَّة المسلمين من المشرق والمغربِ مكتوبٌ على قبورهم، فهو عملٌ أخذ به الخلفُ عن السلف. ويُرَدُّ بمنع هذه الكلِّية، وبفرْضها، فالبناءُ على قبورهم أكثرُ من الكتابة عليها في المقابر المسبلةِ كما هو مشاهَد، لاسيَّما بالحرمين ومِصرَ ونحوِها، وقد علموا بالنَّهي عنه، فكذا هي. فإنْ قلتَ: هو إجماعٌ فعلي، فهو حجَّة كما صرَّحوا به، قلتُ: ممنوع، بل هو أكثريٌّ فقط؛ إذ لم يُحفَظ ذلك حتى عن العلماءِ الذين يرون منعَه، وبفرْض كونِه إجماعاً فعليًّا، فمحلُّ حجيَّته ـ كما هو ظاهر ـ إنَّما هو عند صلاح الأزمنة، بحيث ينفَّذ فيها الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر، وقد تعطَّل ذلك منذ أزمنة.

ولو بُني نفسُ القبرِ لغير حاجةٍ مما مرَّ كما هو ظاهر، أو نحوُ تحويطٍ أو قبةٍ عليه في مقبرةٍ مسبلَة، كأرضٍ مواتٍ اعتادوا الدفنَ فيها، أو موقوفةٍ لذلك، بل هي أَوْلى، هُدِم وجوباً؛ لحُرمته كما في «المجموع»[2] لِمَا فيه من التضييق، مع أنَّ البناءَ يتأبَّد بعد انمحاقِ الميِّت، فيُحرَمُ الناسُ تلك البقعة، وهل من البناءِ ما اعتيد مِن جعل أربعةِ أحجارٍ مربَّعة محيطةٍ بالقبر مع لصق كلِّ رأسٍ منها برأس الآخر

(١) أي: ابن حجر الهيتمي.
(٢) ٥/٢٦٣.

بجصٍّ مُحكَم، أو لا لأنَّه لا يسمَّى بناءً عرفاً؟ والذي يتَّجه الأوَّل؛ لأنَّ العِلَّة من التأبيد موجودةٌ هنا، وقد أفتى جمعٌ بهدم كلِّ ما بقرافةِ مصرَ من الأبنية، حتى قبَّةِ الإمام الشافعيِّ عليه الرحمةُ التي بناها بعضُ الملوك، وينبغي لكلِّ أحدٍ هدمُ ذلك مالم يخشَ منه مفسدة، فيتعيَّن الرفعُ للإمام أخذاً من كلام ابنِ الرِّفعة في الصُّلح. انتهى.

وفي «صحيح مسلم»[1] عن أبي الهيَّاج الأسدي قال: قال لي عليٌّ كرَّم الله تعالى وجهَه: أبعثُكَ على ما بعثني عليه رسولُ اللهِ ﷺ: ألَّا تدعَ تمثالاً إلَّا طمستَه، ولا قبراً مشرِفاً إلَّا سوَّيتَه. قال ابنُ الهُمام في «فتح القدير»[2]: وهو محمولٌ على ما كانوا يفعلونه من تعلية القبورِ بالبناءِ الحسنِ العالي.

والأحاديثُ وكلامُ العلماءِ المنصفين المتَّبعين لما ورد عن النبيِّ ﷺ وجاء عن السَّلف الصالحِ أكثرُ من أن يحصَى.

لا يقال: إنَّ الآيَةَ ظاهرةٌ في كون ما ذُكر من شرائع مَن قبلَنا، وقد استُدلَّ بها، فقد رُوي أنَّه ﷺ قال: «مَن نام عن صلاةٍ أو نَسِيها...» الحديثَ، ثم تلا قولَه تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤][3]، وهو مقولٌ لموسى عليه السلام، وسياقُه الاستدلال. واحتجَّ محمدٌ على جواز قسمةِ الماءِ بطريق المهايأةِ بقوله تعالى: ﴿لَّهَا شِرۡبٞ﴾ الآيةَ [الشعراء: ١٥٥] و﴿وَنَبِّئۡهُمۡ أَنَّ ٱلۡمَآءَ قِسۡمَةُۢ بَيۡنَهُمۡۖ﴾ [القمر: ٢٨] وأبو يوسفَ على جَري القَوَدِ بين الذَّكر والأُنثى بآية ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ﴾ [المائدة: ٤٥] والكرخيُّ على جَريه بين الحرِّ والعبدِ والمسلمِ والذميِّ بتلك الآيةِ الواردةِ في بني إسرائيل، إلى غير ذلك = لأنَّا نقول[4]: مذهبُنا في شرع مَن قبلنا وإن كان أنَّه يلزمنا على أنَّه شريعتُنا، لكن لا مطلقاً، بل إنْ قصَّه اللهُ تعالى علينا بلا إنكار، وإنكارُ رسولِه ﷺ كإنكاره عزَّ وجلّ، وقد سمعتَ أنَّه عليه الصلاة والسلام لعن الذين يتَّخذون المساجدَ على القبور.

---

(١) برقم (٩٦٩).

(٢) ١/ ٤٧٢.

(٣) أخرجه مسلم (٦٨٠) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) جواب لقوله: لا يقال...

على أنَّ كونَ ما ذُكر من شرائع مَن قبلَنا ممنوع، وكيف يمكن أن يكونَ اتخاذُ المساجدِ على القبور من الشَّرائع المتقدِّمةِ مع ما سمعتَ من لعن اليهودِ والنَّصارى حيث اتَّخذوا قبورَ أنبيائهم مساجد، والآيةُ ليست كالآيات التي ذكرنا آنفاً احتجاجَ الأئمَّة بها، وليس فيها أكثرُ من حكاية قولِ طائفةٍ من الناس وعزمِهم على فعل ذلك، وليست خارجةً مَخرجَ المدحِ لهم والحضِّ على التأسِّي بهم، فمتى لم يثبت أنَّ فيهم معصوماً، لا يدلُّ فعلُهم ـ فضلاً عن عزمهم ـ على مشروعيةِ ما كانوا بصدده. ومما يقوِّي قلَّةَ الوثوقِ بفعلهم القولُ بأنَّ المرادَ بهم الأمراءُ والسلاطينُ كما رُوي عن قتادة.

وعلى هذا لقائلٍ أن يقول: إنَّ الطائفةَ الأُولى كانوا مؤمنين، عالمين بعدم مشروعيةِ اتِّخاذ المساجدِ على القبور، فأشاروا بالبناءِ على باب الكهفِ وسدِّه وكفِّ كفِّ التعرُّضِ عن أصحابه، فلم يقبل الأمراءُ منهم، وغاظهم ذلك حتى أقسموا على اتِّخاذ المسجد، وكأنَّ الأوَّلين إنَّما لم يُشيروا بالدَّفن مع أنَّ الظاهرَ أنَّه هو المشروعُ إذ ذاك في الموتى كما أنَّه هو المشروعُ عندنا فيهم؛ لعدم تحقُّقهم موتَهم، ومَنَعهم من تحقيقه أنَّهم لم يقدروا ـ كما أخرج عبدُ الرزاق وابنُ المنذر عن وهب بنِ منبِّه[1] ـ على الدُّخول عليهم لِمَا أُفيض عليهم من الهَيبة؛ ولهذا قالوا: «ربهم أعلم بهم».

وإن أَبيتَ إلَّا حسنَ الظنِّ بالطائفة الثانية، فلكَ أن تقول: إنَّ اتِّخاذَهم المسجدَ عليهم ليس على طَرزِ اتِّخاذ المساجدِ على القبور المنهيِّ عنه الملعونِ فاعلُه، وإنَّما هو اتخاذُ مسجدٍ عندهم وقريباً من كهفهم، وقد جاء التصريحُ بالعنديَّة في رواية القصَّةِ عن السُّدِّي ووهب، ومثلُ هذا الاتخاذِ ليس محظوراً، إذ غايةُ ما يلزم على ذلك أنْ يكون نسبةُ المسجدِ إلى الكهف الذي هم فيه كنسبة المسجدِ النبويِّ إلى المرقد المعظَّم صلَّى اللهُ تعالى على مَن فيه وسلَّم، ويكون قولُهم: «لنتخذنَّ عليهم» على هذا لمشاكلة قولِ الطائفة: «ابنوا عليهم».

وإن شئتَ قلت: إنَّ ذلك الاتخاذَ كان على الكهف فوقَ الجبلِ الذي هو فيه، وفي خبر مجاهدٍ أنَّ الملكَ تركهم في كهفهم وبنى على كهفهم مسجداً، وهذا أقربُ لظاهر اللفظِ كما لا يخفَى.

---

(١) تفسير عبد الرزاق ١/ ٣٩٧-٣٩٩، وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٣١٥.

وهذا كلُّه إنَّما يُحتاج إليه على القول بأنَّ أصحابَ الكهفِ ماتوا بعد الإعثار عليهم، وأمَّا على القول بأنَّهم ناموا كما ناموا أوَّلاً، فلا يُحتاج إليه على ما قيل.

وبالجملة لا ينبغي لمن له أدنَى رشدٍ أن يذهبَ إلى خلاف ما نطقت به الأخبارُ الصحيحةُ والآثارُ الصريحة، معوِّلاً على الاستدلال بهذه الآية؛ فإنَّ ذلك في الغَواية غاية، وفي قلَّة النُّهى نهاية. ولقد رأيتُ مَن يُبيح ما يفعله الجهلةُ في قبور الصالحين من إشرافها وبنائها بالجصِّ والآجُرّ، وتعليقِ القناديل عليها، والصلاةِ إليها، والطوافِ بها واستلامِها، والاجتماعِ عندها في أوقاتٍ مخصوصة، إلى غير ذلك، محتجًّا بهذه الآيةِ الكريمة، وبما جاءَ في بعض رواياتِ القصَّة من جعل الملكِ لهم في كلِّ سَنةٍ عيداً، وجعلِه إيَّاهم في توابيتَ من ساج، ومقيساً البعضَ على البعض، وكلُّ ذلك محادَّةٌ لله تعالى ورسولِه ﷺ، وإبداعُ دِينٍ لم يأذنْ به اللهُ عزَّ وجلَّ.

ويكفيكَ في معرفة الحقِّ تتبُّعُ ما صنع أصحابُ رسولِ الله ﷺ في قبره عليه الصلاة والسلام، وهو أفضلُ قبرٍ على وجه الأرض، بل أفضلُ من العرش، والوقوفُ على أفعالهم في زيارتهم له والسلامِ عليه عليه الصلاة والسلام، فتتبَّع ذاك، وتأمَّل ما هنا وما هناك، واللهُ سبحانه وتعالى يتولَّى هُداك.

ثم اعلمْ أنَّهم اختلفوا في تعيين موضعِ المسجدِ والكهف، وقد مرَّت عليك بعضُ الأقوال. وفي «البحر»: إنَّ في الشام كهفاً فيه موتَى، ويزعم مجاوروه أنَّهم أصحابُ الكهف، وعليهم مسجدٌ وبناءٌ يسمَّى الرَّقيم، ومعهم كلبٌ رِمَّة، وبالأندلس في جهة غرناطةَ بقُرب قريةٍ تسمَّى لوشة كهفٌ فيه موتى ومعهم كلب رمَّة، وأكثرُهم قد انجرد لحمُه، وبعضُهم متماسك، وقد مضت القرونُ السالفةُ ولم نجد مَن عَلِمَ شأنَهم، ويزعم ناسٌ أنَّهم أصحابُ الكهف، قال ابنُ عطية[1]: دخلتُ عليهم فرأيتهم سنةَ أربعٍ وخمسِ مئة وهم بهذه الحالة، وعليهم مسجدٌ وقريبٌ منهم بناءٌ روميٌّ يسمَّى الرقيم، كأنَّه قصرٌ مُخْلَق[2]، قد بقي بعضُ جدرانِه، وهو في فلاةٍ من الأرض خَرِبة، وبأعلى حصنِ غرناطةَ ممَّا يلي القِبلةَ آثارُ مدينةٍ قديمةٍ يقال لها: مدينةُ دقيوس، وجدنا في آثارها غرائب. انتهى.

---

(١) في المحرر الوجيز ٣/ ٥١١، والكلام من البحر ٦/ ١٠٢.
(٢) أي: متهدِّم، وقد فسَّرتها العبارة الآتية بعدها، وفي اللغة: أَخلَق الثوبُ: بلي، فهو مُخْلَق.

وحين كنَّا بالأندلس، كان الناسُ يزورون هذا الكهف، ويذكرون أنَّهم يَغلطون في عِدَّتهم إذا عدُّوهم، وأنَّ معهم كلباً، ويرحل الناسُ إلى لوشةَ لزيارتهم. وأمَّا ما ذكره من المدينةِ القديمة، فقد مررتُ عليها مِراراً لا تحصَى، وشاهدت فيها حجارةً كباراً، ويترجَّح كونُ ذلك بالأندلس؛ لكثرة دينِ النصارَى بها، حتى إنَّها هي بلادُ مملكتِهم العظمى، ولأنَّ الإخبارَ بما هو في أقصَى مكانٍ من أرض الحجازِ أغربُ وأبعدُ أن يعرفَ[1] إلَّا بوحي من اللهِ تعالى. انتهى.

وما تقدَّم من خبر ابنِ عباسٍ ومعاويةَ يُضعِف ما ادَّعى ترجُّحَه؛ لأنَّ معاويةَ لم يدخل الأندلس، وتسميةُ الأندلسيين نصارى الأندلسِ بالرُّوم في نثرهم ونظمِهم ومخاطبةِ عامَّتهم ـ كما في «البحر»[2] ـ أيضاً لا يُجدي نفعاً، وقد عوَّل الكثيرُ على أنَّ ذلك في طرسوس، واللهُ تعالى أعلم.

﴿سَيَقُولُونَ﴾ الضميرُ فيه وفي الفعلين بعدُ ـ كما اختاره ابنُ عطيةَ[3] وبعضُ المحقِّقين ـ لليهودِ المعاصرين له ﷺ، الخائضين في قصَّة أصحابِ الكهف، وأُيِّد بذلك قولُ الحسنِ وغيرِه: إنَّهم كانوا قبلَ بعثِ موسى عليه السلام؛ لدَلالته أنَّ لهم علماً في الجملة بأحوالهم، وهو يستلزم أن يكونَ لهم ذِكرٌ في التوراة. وفيه ما فيه.

والظاهرُ أنَّ هذا إخبارٌ بما لم يكن واقعاً بعد، كأنَّه قيل: سيقولون إذا قصصتَ قصةَ أصحابِ الكهف، أو: إذا سُئلوا عن عدَّتهم: هم ﴿ثَلَٰثَةٌ﴾ أي: ثلاثةُ أشخاص ﴿رَّابِعُهُمْ﴾ أي: جاعلُهم أربعةً بانضمامه إليهم ﴿كَلْبُهُمْ﴾ فـ «ثلاثةٌ» خبرُ مبتدأ محذوف، و«رابعهم كلبهم» مبتدأٌ وخبر، ولا عملَ لاسم الفاعل؛ لأنَّه ماض، والجملةُ في موضع النعتِ لـ «ثلاثة»، والضميرانِ لها لا للمبتدأ، ومن ثَمَّ استُغني عنه بالحذف، وإلَّا كان الظاهرُ أن يقال: هم ثلاثةٌ وكلب، لكن لـمَّا أُريد اختصاصُها بحكم بديعِ الشأن، عُدِل إلى ما ذُكر؛ لينبَّهَ بالنعت الدالِّ على التَّفضلة والتمييزِ على أنَّ أُولئك الفتيةَ ليسوا مثلَ كلِّ ثلاثةٍ اصطحبوا، ومن ثَمَّ قرن اللهُ تعالى

(١) في الأصل: أن لا يعرف. والمثبت موافق لما في البحر.
(٢) ٦/ ١٠٢.
(٣) في المحرر الوجيز ٣/ ٥٠٧.

في كتابه العزيزِ أخسَّ الحيواناتِ ببركة صحبتِهم مع زمرة المتبتِّلين إليه المعتكفين في جواره سبحانه، وكذا يقال فيما بعد.

وإلى هذا الإعرابِ ذهب أبو البقاءِ[1]، واختاره العلَّامة الطِّيبي، وهو الذي أشار إلى ما أُشير إليه من النُّكتة، ونَظَمَ في سلكها مع الآيةِ حديثَ: «ما ظنُّك باثنين اللهُ تعالى ثالثُهما»[2] فأَوجب ذلك أنْ شنَّع بعضُ أجلَّةِ الأفاضلِ عليه، حتى أَوصله إلى الكفر ونسبه إليه، ولَعمري لقد ظلمه، وخفي عليه مرادُه فلم يفهمْه.

ولم يجوِّز ابنُ الحاجبِ كونَ الجملةِ في موضع النَّعت، كما لم يجوِّز هو ولا غيرُه ـ كأبي البقاء[3] ـ جَعْلَها حالاً، وجَعَلَها خبراً بعد خبرٍ للمبتدأ المحذوف، وسيأتي إنْ شاء اللهُ تعالى تمامُ الكلامِ في ذلك.

وتقديرُ تمييزِ العدد: أشخاص، أَوْلى من تقديره: رِجال؛ لأنَّه لا تصير الثلاثةُ الرِّجالِ أربعةً بكلبهم، لاختلاف الجِنسين. وعدمُ اشتراطِ اتِّحاد الجنسِ في مثل ذلك يأباه الاستعمالُ الشائع، مع كونِه خلافَ ما ذكره النُّحاة.

والقولُ بأنَّ الكلبَ بشرف صُحبتِهم أُلحق بالعقلاء تخيُّلٌ شِعريٌّ.

وقرأ ابنُ مُحَيصن: «ثلاثة» بإدغام الثاءِ في التاء[4]، تقول: ابعث تلك. وحَسُن ذلك لقُرب مخرجِهما وكونِهما مهموسَين.

﴿وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ عطفٌ على «سيقولون» والمضارعُ وإنْ كان مشتركاً بين الحالِ والاستقبال، إلَّا أنَّ المرادَ منه هنا الثاني بقرينةِ ما قبلَه؛ فلذا اكتُفي عن السِّين فيه، وإذا عطفتَه على مدخولِ السين، دخل معه في حكمها واختصَّ بالاستقبال بواسطتها، لكن قيل: إنَّ العطفَ على ذلك تكلُّف.

وقرأ شبلُ بن عبادٍ عن ابن كثير: «خَمَسةٌ» بفتح الميم، وهو كالسُّكون لغةٌ فيها، نظيرُ الفتحِ والسكونِ في العشرة.

---

(١) في الإملاء ٣/ ٥١٠-٥١١.

(٢) أخرجه البخاري (٤٦٦٣)، ومسلم (٢٣٨١) عن أنس ﷺ، وسلف ١٠/ ٣٢٨.

(٣) الإملاء ٣/ ٥١٠-٥١١.

(٤) القراءات الشاذة ص٧٩، والبحر ٦/ ١١٣.

وقرأ ابنُ محيصنٍ بكسر الخاءِ والميم، وبإدغام التاءِ في السِّين. وعنه أيضاً إدغامُ التنوينِ في السين بغير غنَّة[١].

﴿رَجْمًا بِٱلْغَيْبِ﴾ أي: رمياً بالخبر الغائبِ الخفيِّ عنهم الذي لا مُطْلِعَ لهم عليه، وإتياناً به أو ظنًّا بذلك، وعلى الأوَّل استُعير الرجمُ ـ وهو الرميُ بالحجارة التي لا تُصيب غرضاً ومرمًى ـ للتكلُّم من غير علمٍ وملاحظةٍ بعد تشبيهه به.

وفي «الكشف» أنَّه جعل الكلام الغائب عنهم عِلمُه بمنزلة الرِّجامِ المَرْميِّ به لا يُقصَد به مخاطَب معيَّن، ولو قَصد لأخطأ؛ لعدم بنائه على اليقين، كما أنَّ الرجَّام قلَّما يصيب المرجومَ على السَّداد، بخلاف السهمِ ونحوِه؛ ولهذا قالوا: قذفاً بالغيب ورجماً به، ولم يقولوا: رمياً به، وأمَّا الرميُ في السبِّ ونحوِه، فالنظرُ إلى تأثيره في عِرْض المرميِّ تأثيرَ السَّهمِ في الرمية. انتهى.

وعلى الثاني شبَّه ذِكرُ أمرٍ من غير علمٍ يقينيٍّ واطمئنانِ قلبٍ بقذف الحجرِ الذي لا فائدةَ في قذفه ولا يُصيب مرماه، ثم استُعير له ووضع الرجمُ موضعَ الظنِّ حتى صار حقيقةً عرفيةً فيه.

وفي «الكشف» أيضاً أنه لمَّا كثر استعمالُ قولِهم: رجماً بالظنّ، فهموا من المصدر معناه دونَ النظرِ إلى المتعلَّق، فقالوا: رجماً بالغيب، أي: ظنًّا به، وعلى ذلك جاءَ قولُ زهير:

وما الحربُ إلَّا ما علمتمْ وذقتمُ ... وما هو عنها بالحديث المرجَّمِ[٢]

حيث أَراد المظنون.

وانتصابُ «رجماً» هنا ـ على الوجهَين ـ إمَّا على الحاليةِ من الضمير في الفعلين، أي: راجمين، أو على المصدريةِ منهما؛ فإنَّ الرجمَ والقولَ واحد. وفي «البحر» أنَّه ضمَّن القولُ معنى الرَّجم[٣]. أو من محذوفٍ مستأنف، أو

---

(١) ذكر هذه القراءات صاحب البحر ٦/ ١١٤، وانظر القراءات الشاذة ص٧٩.

(٢) ديوان زهير ص١٨.

(٣) البحر ٦/ ١١٤.

واقعٍ موقعَ الحالِ من ضمير الفعلَين معاً، أي: يرجمون رجماً. وجوَّز أبو حيان[1] كونَه منصوباً على أنَّه مفعولٌ من أجله، أي: يقولون ذلك لرميهم بالغيب، أو لظنِّهم بذلك، أي: الحاملُ لهم على القولِ هو الرجمُ بالغيب. وهو كما ترى.

﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ المرادُ الاستقبالُ أيضاً، والكلامُ في عطفِه كالكلام في عطف سابقِه، والجملةُ الواقعةُ بعد العددِ في موضع الصفةِ له كالجملتين السابقتَين على ما نصَّ عليه الزمخشريّ[2]، ولم يَجعل الواوَ مانعةً عن ذلك، بل ذكر أنَّها الواوُ التي تدخل على الجملة الواقعةِ صفةً للنكرة، كما تدخل على الواقعةِ حالاً عن المعرفة في قولك: جاءني رجلٌ ومعه آخر، و: مررت بزيدٍ وفي يده سيف، ومنه قولُه عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: ٤] وفائدتُها توكيدُ لصوقِ الصفةِ بالموصوف، والدلالةُ على أنَّ اتِّصافَه بها أمرٌ ثابتٌ مستقرّ، وهي التي آذَنَتْ هنا بأنَّ قائلي ما ذُكر قالوه عن ثباتِ علمٍ وطمأنينةِ نفس، ولم يرجموا بالظنِّ كما رَجَمَ غيرُهم، فهو الحقُّ دون القولَين الأوَّلين.

والدليلُ على ذلك أنَّه سبحانه وتعالى أَتبعهما قولَه تبارك اسمُه: «رجماً بالغيب» وأَتبع هذا قولَه عزَّ وجلّ: ﴿قُل رَّبِّيٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾ أي: أقوى وأقدمُ في العلم بها ﴿مَّا يَعْلَمُهُمْ﴾ أي: ما يعلم عدَّتهم، على ما ينساق إلى الذِّهن نظراً إلى المقام ﴿إِلَّا قَلِيلٌ﴾.

وعلى إيذان الواوِ بما ذُكر يدلُّ كلامُ ابن عباسٍ رضي الله عنهما، فقد رُوي أنَّه قال: حين وقعت الواوُ انقطعت العدَّة، أي: لم يبقَ بعدها عِدةُ عادٍّ يُلتفت إليها، وثبت أنَّهم سبعةٌ وثامنُهم كلبُهم على القطع والبَتَات.

وقد نصَّ عطاءٌ على أنَّ هذا القليلَ من أَهل الكتاب، وقيل: من البشر مطلقاً، وهو الذي يقتضيه ما أخرجه الطبرانيُّ في «الأوسط» بسندٍ صحيحٍ عن ابن عباسٍ أنَّه

---

(١) في البحر ٦/ ١١٤.
(٢) في الكشاف ٢/ ٤٧٨.

قال: أنا من أولئك القليل. وأخرجه عنه غيرُ واحدٍ من طرقٍ شتَّى[١]، وأخرج نحوَه ابنُ أبي حاتمٍ عن ابن مسعود[٢].

وزَعْمُ بعضِهم أنَّ المرادَ: إلَّا قليلٌ من الملائكة عليهم السلام، لا يرتضيه أحدٌ من البشر، والمثبتُ في هذا الاستثناءِ هو العالِمية، وذلك لا يضرُّ في كون الأعلميةِ له عزَّ وجلَّ.

هذا وإلى كون الواوِ كما ذَكَرَ الزمخشريُّ ذهب ابنُ المنير[٣]، وقال بعد نقلِه: وهو الصَّواب، لا كالقول بأنَّها واوُ الثمانية، فإنَّ ذلك أمرٌ لا يستقرُّ لمثبِته قَدَم، وردَّ ما ذكروه من ذلك، وسيأتي إن شاء اللهُ تعالى في موضعه التنبيهُ عليه.

وقال أبو البقاءِ[٤]: الجملةُ إذا وقعت صفةً للنَّكرة جاز أن يدخلَها الواو، وهذا هو الصحيحُ في إدخال الواوِ في «ثامنهم».

واعتَرضَ على ذلك غيرُ واحد، فقال أبو حيَّان[٥]: كونُ الواوِ تدخل على الجملة الواقعةِ صفةً دالَّةً على لصوق الصفةِ بالموصوف وعلى ثبوتِ اتِّصاله بها شيءٌ لا يعرفه النَّحويون، بل قرَّروا أنَّه لا تعطف الصفةُ التي ليست بجملةٍ على صفةٍ أخرى إلَّا إذا اختلفت المعاني، حتى يكونَ العطفُ دالًّا على المغايرة، وأمَّا إذا لم تختلف، فلا يجوزُ العطف، هذا في الأسماء المفرَدة، وأما الجملُ التي تقع صفة، فهي أبعدُ من أن يجوزَ ذلك فيها.

وقد ردُّوا على مَن ذهب إلى أنَّ قولَ سيبويه: وأمَّا ما جاء بالمعنى وليس باسمٍ ولا فعل[٦]، إلى أنَّ: وليس باسمٍ.. إلخ، صفةٌ لمعنًى، وأنَّ الواوَ دخلت في الجملة = بأنَّ ذلك ليس من كلامِ العرب، وليس من كلامِهم: مررتُ برجلٍ ويأكل،

---

(١) المعجم الأوسط (٦١١٣) وتفسير عبد الرزاق ١/ ٤٠٠، وفضائل الصحابة لأحمد (١٥٥٧)، والطبري ١٥/ ٢١٩.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢١٧.

(٣) في الانتصاف ٢/ ٤٧٨.

(٤) في الإملاء ٣/ ٥١١.

(٥) في البحر ٦/ ١١٤-١١٥.

(٦) الكتاب ١/ ١٢.

على تقديرِ الصفة، وأمَّا قولُه تعالى: ﴿إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعۡلُومٌ﴾ [الحجر: ٤] فالجملةُ فيه حاليَّة، ويكفي ردًّا لقول الزمخشريِّ أنَّا لا نعلم أحداً من علماء النحوِ ذهب إليه. اهـ.

وقال صاحب «الفرائد»: دخولُ الواوِ بين الصفةِ والموصوفِ غيرُ مستقيم؛ لاتِّحاد الصفةِ والموصوفِ ذاتاً وحكماً، وتأكيدُ اللصوقِ يقتضي الاثنينية، مع أنَّا نقول: لا نسلِّم أنَّ الواوَ تفيد التأكيدَ وشدَّةَ اللُّصوق، غايةُ ما في الباب أنَّها تفيد الجمع، والجمعُ ينبئُ عن الاثنينية، واجتماعُ الصفةِ والموصوفِ ينبئُ عن الاتِّحاد بالنظر إلى الذَّات.

وقد ذكر صاحبُ «المفتاح»[1] أنَّ قولَ مَن قال: إنَّ الواوَ في قوله تعالى: ﴿وَلَهَا كِتَابٌ مَّعۡلُومٌ﴾ داخلةٌ بين الصفةِ والموصوفِ، سهوٌ منه[2]، وإنَّما هي واوُ الحال، وذو الحالِ «قرية» وهي موصوفة، أي: وما أهلكنا قريةً من القرى إلَّا ولها... إلخ.

وأمَّا: جاءني رجلٌ ومعه آخر، ففيه وجهان: أحدُهما: أن يكونَ جملتين متعاطفتين، وثانيهما: أن يكونَ: آخَرُ، معطوفاً على رجل، أي: جاءني رجلٌ ورجلٌ آخَرُ معه، وعدل عن: جاءَني رجلان؛ ليفهمَ أنَّهما جاءا مصاحبَين. وأمَّا الواوُ في: مررتُ بزيدٍ وفي يده سيف، فإنَّما جاز دخولُها بين الحالِ وذِيْها؛ لكون الحالِ في حكم جملة، بخلاف الصفةِ بالنِّسبة إلى الموصوف، فإنَّ: جاء زيدٌ راكباً، في حكم: جاءَ وهو راكب، بخلاف: جاءَ زيدٌ الراكب، فافهَمْه.

سلَّمنا أنَّها داخلةٌ بين الصفةِ والموصوفِ لتأكيد اللُّصوق، لكن الدَّلالةَ على أنَّ اتصافَه بها أمرٌ ثابتٌ مستقرٌّ غيرُ مسلَّم، وأين الدليلُ عليه؟ وكونُ الواوِ هي التي آذنت بأنَّ القولَ المذكورَ عن ثباتِ علم وطُمأنينة نفسٍ في غاية البعد، والقولُ بأنَّ الإِتْباع يدلُّ على ذلك، إنْ أُريد منه أنَّه يدلُّ على إيذان الواوِ بما ذكر، فبطلانُه

---

(١) ص٢٥٠-٢٥١.

(٢) جاء في هامش الأصل: الحكم بأنه سهو سهو؛ فقد تكرر من الزمخشري مع بسط وتفصيل، فتدبر ما قلنا ولا تعجل. اهـ منه.

ظاهر، وإنْ أُريد منه أنّه يدلُّ على صدق قائلي القولِ الأخيرِ وعدمِ صدقِ قائلي القولَين الأوَّلين، فمسلَّمٌ أنَّ إتباع القولَين الأوَّلين بـ «رجماً بالغيب» يدلُّ على عدم الصِّدق دلالةً لا شبهةَ فيها، لكن لا نسلِّم أنَّ عدمَ إتباع القولِ الأخيرِ به وإتباعَه بما أُتبع يدلُّ على ذلك، وإن سلَّمنا فهو يدلُّ دلالةً ضعيفة، ولا نسلِّم أيضاً دلالةَ كلام ابن عباسٍ على ما ذكر، والظاهر أنّه عَلِمَ أنَّ القول الأخيرَ صادقٌ من الصادق المصدوقِ ﷺ، وأنَّ مرادَه من قوله: حين وقعت الواوُ انقطعت العِدَّة، أنَّ الذي هو صدقٌ ما وقعت الواوُ فيه وانقطعت العِدَّة به، فالحقُّ أنَّ الواوَ واو عطف، والجملةُ بعدَه معطوفةٌ على الجملة قبلَه.

وانتصر العلَّامة الطِّيبي للزمخشريّ، وأَجاب عمَّا اعتُرض به عليه فقال: اِعلَم أنَّه لا بدَّ قبل الشُّروع في الجواب من تبيين المقصودِ تحريراً للبحث، فالواوُ هنا ليست على الحقيقة، ولا يُعتبَر في المجاز النقلُ الخصوصيّ، بل المعتبرُ فيه اعتبارُ نوعِ العلاقة، وذكروا أنَّ المجازَ في عُرف البلاغةِ أَوْلى من الحقيقة وأَبلغ، وأنَّ مدارَ علمِ البيان الذوقُ السليمُ الذي هو أنفعُ من ذوقِ التعليم، ولا يتوقَّف على التوقيف، وليس ذلك كعلم النَّحو، والمجازُ لا يختصُّ بالاسم والفعل، بل قد يقع في الحروف.

وقد نقل شارحُ «اللباب» عن سيبويه أنَّ الواوَ في قولهم: بِعت الشاةَ ودرهماً، بمعنى الباء، وتحقيقُه أنَّ الواوَ للجمع والباءَ للإلصاق، وهما من وادٍ واحد، فسُلك به طريقُ الاستعارة، وكم وكم. وإذا عُلم ذلك فلْيُعلَم أنَّ معنى قولِه: فائدتُها توكيدُ لصوقِ الصفةِ بالموصوف، أنَّ للصفة نوعَ اتِّصالٍ بالموصوف، فإذا أُريد توكيدُ اللُّصوق وسِّط بينهما الواو؛ ليؤذنَ أنَّ هذه الصفةَ غيرُ منفكَّة عن الموصوف، وإليه الإشارةُ فيما بعدُ من كلامه، وأنَّ الحالَ في الحقيقة صفةٌ لا فرقَ إلَّا بالاعتبار، أَلَا ترى أنَّ صفةَ النكرةِ إذا تقدَّمت عليها وهي بعينها تصير حالاً، ولو لم يكونا متَّحدين لم يصحَّ ذلك.

ثم إنَّ قولَك: جاءني رجلٌ ومعه آخَر، وقولَك: مررتُ بزيدٍ ومعه آخر، لمَّا كانا سواءً في الصورة، اللهمَّ إلَّا في اعتبار المعرفةِ والنكرة، كان حكمُهما سواءً في الواو، وهو مرادُ الزمخشريِّ من إيراد المثالَين، لا كما فهم بعضُهم.

وأما قولُ الفرائديّ[1] في تعليل امتناعِ دخولِ الواو بين الصفةِ والموصوف: لاتِّحادهما ذاتاً وحكماً، وهو منافٍ لما يقتضيه دخولُ الواوِ من المغايرة، فمبنيٌّ على أنَّ الواوَ عاطفة؛ لأنَّها هي التي تقتضي المغايرةَ كما قال السكاكي، وقد بيَّن وجهَ مجازِه لمجرَّد الربط.

وأما قولُه في جاءني رجلٌ ومعه آخَر: إنَّه جملتان، فهو كما تراه. وأمَّا قوله: إنَّ: جاء زيدٌ راكباً، في حكمِ: جاء زيدٌ وهو راكب، فمن المعكوس؛ فإنَّ الأصلَ في الحال الإفراد، كما يدلُّ عليه كلامُ ابنِ الحاجب وغيرِه من الأعيان. وأمَّا تسليمُه الدخولَ لتأكيد اللُّصوقِ ومنه الدَّلالةُ على أنَّ الاتِّصافَ أمرٌ ثابتٌ مستقرّ، فمن العجائب، فكيف يسلِّم التأكيدُ ولا يسلِّم فائدتُه؟

ويَدفع الاعتراضاتِ الباقية أنَّ ما استند إليه الزمخشريُّ ليس من بابِ الأدلَّة اليقينية، بل هي من باب الأَمارات، وتكفي في هذه المقامات.

وقال ابنُ الحاجب: لا يجوز أن يكونَ «رابعهم كلبهم» و«سادسهم كلبهم» صفةً لما قبل، ولا حالاً؛ لعدم العاملِ مع عدمِ الواو، ويجوز أن يكونَ كلٌّ منهما خبراً بعد خبرٍ للمبتدأ المحذوف، والأخبارُ إذا تعدَّدت جاز في الثاني منها الاقترانُ بالواو وعدمُه، وهذا إنْ سلِّم أنَّ المعنى في الجمل واحد، أمَّا إذا قيل: إنَّ قولَه تعالى: «وثامنهم كلبهم» استئنافٌ منه سبحانه لا حكايةٌ عنهم، فيفهم أنَّ القائلين: سبعةٌ، أَصابوا، ولا يلزم أن يكونَ خبراً بعدَ خبر، ويقوِّيه ذِكر «رجماً بالغيب» قبلَ الثالثة، فدلَّ على أنَّها مخالفةٌ لما قبلَها في الرَّجم بالغيب، فتكون صدقاً البتَّة، إلَّا أنَّ هذا الوجهَ يَضعُف من حيث إنَّ الله تعالى قال: ﴿مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ فلو جُعل «وثامنهم كلبهم» تصديقاً منه تعالى لمن قال: سبعة، لَوجب أن يكونَ العالِمُ بذلك كثيراً، فإن أخبارَ الله تعالى صدق، فدلَّ على أنَّه لم يَصْدُقْ منهم أحد، وإذا كان كذلك، وجب أن تكونَ الجملةُ كلُّها متساويةً في المعنى، وقد تعذَّر أن تكونَ الأخيرةُ وصفاً، فوجب أن يكونَ الجميعُ كذلك. انتهى.

ويفهم أنَّ الواوَ هي المانعةُ من الوصفية، والداءُ هو الداء، فالدواءُ هو الدواء.

---

(١) يعني صاحب الفرائد، وقد سلف قوله قريباً.

وقولُهُ: وإذا كان كذلك وجب... إلخ، كلامٌ بمراحلَ عن مقتضَى البلاغة؛ لأنَّ في كلِّ اختلافٍ فوائد، والبليغُ مَن ينظر إلى تلك الفوائد، لا مَن يردُّه إلى التطويل والحشوِ في الكلام، وأيضاً لا بدَّ من قولٍ صادقٍ من الأقوال الثلاثةِ لينطبقَ قولُه تعالى: «ما يعلمهم إلا قليل» مع قولِه سبحانه: «رجماً بالغيب» لأنَّه قد اندفع به القولان الأوَّلان، فيكون الصادقُ هذا. وتعقيبُه به أمارةٌ على صِدقه، وذلك مفقودٌ على ما ذهب إليه السائل، ومع هذا أين طلاوةُ الكلام، وأين اللطفُ الذي تستلذُّه الأفهام؟

وما ذكره من لزوم كونِ العالِم بذلك كثيراً على تقديرِ كون «وثامنهم كلبهم» استئنافاً منه تعالى لأنَّ أخبارَ اللهِ تعالى صِدق = لا يخلو عن بحث؛ لأنَّ المصدِّق حينئذٍ هم المسلمون، وهم قليلٌ بالنسبة إلى غيرهم، ولا اختصاصَ للقليل بما دونَ العشرةِ، وإنْ أخرج ابنُ أبي حاتمٍ عن وهب بنِ منبِّه أنَّه قال: كلُّ قليلٍ في القرآن فهو دونَ العشرة. فإنَّ ذلك في حيِّز المنع، ودون إثباته التعبُ الكثير، على أنَّه يمكن أنْ يقال: المرادُ قِلَّة العالِمين بذلك قبل تصديقِه تعالى، ولا يَبْعد أن يكونوا قليلين في حدِّ أنفسهم، من المسلمين كانوا أو من أهل الكتابِ أو منهما، نَعَم القولُ بالاستئناف ممَّا لا ينبغي أن يلتفتَ إليه وإنْ ذهب إليه بعضُ المفسِّرين.

هذا ووافق في الانتصار جماعةٌ، منهم سيِّد المحقِّقين وسندُ المدقِّقين[1] فقال: الظاهرُ أنَّ قولَه تعالى: «وثامنهم كلبهم» صفةٌ لسبعةٍ كما يشهد به أخواه، وأيضاً ليس «سبعةٌ» في حكم الموصوفةِ كما قيل في «قرية» في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: ٤] حتى يصحَّ الحملُ على الحال اتِّفاقاً، ولا شكَّ أنَّ معنى الجمعِ يناسب معنى اللُّصوق، وبابُ المجازِ مفتوح، فلْتُحمَل هذه الواوُ عليه تأكيداً لِلُصوق الصفةِ بالموصوف، فتكونُ هذه أيضاً فرعاً للعاطفة كالتي بمعنى مع، والحاليَّة، والاعتراضية. وأُيِّد ذلك أيضاً بما رُوي عن ابنِ عباس.

وأُورد على تعليل منعِه للحاليَّة بعدم كونِ النَّكرة في حكم الموصوفةِ أنَّه لا ينحصر مسوِّغُ مجيءِ الحالِ من النَّكرة في كونها موصوفةً أو في حكم

---

(١) هو الشريف علي بن محمد الجرجاني.

الموصوفة، كما في الآية التي ذكرها، فقد ذَكَرَ في «المغني»[1] أنَّ من المسوِّغات اقترانَ الجملةِ الحاليةِ بالواو، فلْيحفظ.

وقد وافق ابنُ مالكٍ الرادِّين له، فقال في «شرح التسهيل»: ما ذهب إليه صاحبُ «الكشَّاف» من توسُّط الواوِ بين الصفةِ والموصوفِ فاسدٌ من خمسة أوجه:

أَحدُها: أنَّه قاسَ في ذلك الصفةَ على الحال، وبينهما فروقٌ كثيرة؛ لجواز تقدُّمِ الحالِ على صاحبها، وجوازِ تخالُفهما في الإعراب والتعريفِ والتنكير، وجواز إغناء الواوِ عن الضمير في الجملة الحاليَّة، وامتناعِ ذلك في الواقعة نعتاً، فكما ثبت مخالفةُ الحالِ الصفةَ في هذه الأَشياء، ثبتت مخالفتُها إيَّاها بمقارنة الواوِ الجملةَ الحالية، وامتناعُ ذلك في الجملة النعتيَّة.

الثاني: أنَّ مذهبَه في هذه المسألةِ لا يُعرَف بين البصريِّين والكوفيين، فوجب ألَّا يلتفتَ إليه.

الثالث: أنه معلَّل بما لا يناسب، وذلك أنَّ الواوَ تدلُّ على الجمع بين ما قبلَها وما بعدَها، وذلك مستلزمٌ لتغايرهما، وهو ضدٌّ لِمَا يراد من التوكيد، فلا يصحُّ أن يقالَ لعاطفٍ: مؤكِّد.

الرابع: أنَّ الواوَ فَصَلت الأوَّلَ من الثاني، ولولاها لَتلاصقا، فكيف يقال: إنَّها أكَّدت لصوقَهما؟!

الخامس: أنَّ الواوَ لو صَلَحت لتأكيد لصوقِ الموصوفِ بالصفة، لَكان أَوْلى المواضعِ بها موضعاً لا يصلُح للحال؛ بخلاف جملةٍ تصلحُ في موضعها الحال. اهـ.

ويُعلَم ما فيه بالتأمُّل الصادقِ فيما تقدَّم. والعجبُ ممَّا ذكره في الوجهِ الرابع، فهو توهُّم يستغرَب من الأطفال، فضلاً عن فحول الرِّجال، فتأمَّل ذاك، واللهُ تعالى يتولَّى هداك.

وقال بعضُهم: إنَّ ضمائرَ الأفعالِ الثلاثِ للخائضين في قصَّة أصحابِ الكهفِ

---

(١) ص٤٧٧-٤٧٨.

في عهد النبيِّ ﷺ من أهلِ الكتابِ والمسلمين، لا على وجه إسناد كلٍّ من الأفعال إلى كلِّهم، بل إلى بعضهم، فالقولُ الأوَّل لليهود على ما أخرجه ابنُ أبي حاتمٍ عن السُّدِّي. وقيل: لسيِّدٍ من ساداتِ نصارى العربِ النَّجرانيين، وكان يعقوبيًّا، وكان قد وفد مع جماعةٍ منهم إلى رسول الله ﷺ، فجرى ذِكرُ أصحابِ الكهف، فذكر من عدَّتهم ما قصَّه اللهُ تعالى شأنُه، ولعل التعبيرَ بضمير الجمعِ لموافقة مَن معه إيَّاه في ذلك.

والقولُ الثاني ـ على ما رُوي عن السُّدِّي أيضاً ـ للنصارى، ولم يقيِّدهم. وقيل: العاقبُ ومَن معه من نصارى نَجران، وكانوا وافدين أيضاً، وكان نسطوريًّا[1].

والقولُ الثالث: لبعض المسلمين. وكأنَّه عزَّ اسمُه لمَّا حكى الأقوالَ قبل أن تقال[2]، لقَّنهم الحقَّ وأرشدهم إليه بعدم نظمِ ذلك القولِ في سلك الرَّجم بالغيب كما فَعَلَ بأخويه، وتغييرِ سَبكه بإقحام الواو، وتعقيبِه بما عقَّبه به على ما سمعتَ من كونِ ذلك أمارةً على الحقِّية، والمرادُ بالقليل ـ على هذا ـ مَن وفَّقه الله تعالى للاسترشاد بهذه الأمارات، كابن عباسٍ ﵄، وقد مرَّ غيرَ بعيدٍ أنَّه عدَّ من ذلك وذكر ما ظاهرُه الاستشهادُ بالواو.

وقيل: إنَّهم علموا تلك العدَّةَ من وحي غير ما ذكر، بأنْ يكونَ قد أخبرهم ﷺ بذلك عن إعلام اللهِ تعالى إيَّاه به.

وتُعقِّب بأنَّه لو كان كذلك لَمَا خفي على الحَبر، ولَما احتاج إلى الاستشهاد، ولكان المسلمون أُسوةً له في العلم بذلك.

وأُجيب بأنَّه لا مانعَ من وقوف الحبرِ على الخبر مع جماعةٍ قليلةٍ من المسلمين، ولا يَلزم من إخباره ﷺ بشيءٍ وقوفُ جميعِ الصحابةِ عليه، فكم مِن خبرٍ تضمَّن حكماً شرعيًّا تفرَّد بروايته عنه عليه الصلاة والسلام واحدٌ منهم ﵃،

---

(١) جاء في هامش الأصل: نسبة إلى نسطور كان زمن الفترة كما في الكامل، وليس هو الذي في زمن المأمون كما توهم ليحتاج إلى التكلف في الجواب كما في الكشف. اهـ منه.

(٢) بعدها في (م): على ذلك.

فما ظنُّك بما هو من باب القصصِ التي لم تتضمَّن ذلك؟ واستشهادُه رضي الله عنه نصًّا لا ينافي الوقوف، بل قد يجامعه بناءً على ما وقفتَ عليه آنفاً، فهو ليس نصًّا في عدم الوقوف.

وقد أُورد على القول بأنَّ منشأَ العلمِ التلقُّنُ من هذا الوحي لما تضمَّن من الأمارات أنَّه يلزمُ من ذلك كونُ الصحابةِ السامعين للآية أسوةً لابن عباسٍ في العلم نحو ما ذكره المتعقِّب، لأنَّهم[1] العربُ الذين أُرضعوا ثديَ البلاغةِ في مهد الفصاحة، وأشرقت على آفاقِ قلوبهم وصفحاتِ أذهانهم مِن مطالع إيمانهم الاستوائيةِ أنوارُ النبوَّة المفاضةِ من شمس الحضرةِ الأحدية، وقلَّما تنزل آيةٌ ولا تُلقي عصاها في رباع أسماعِهم؛ لوفور رغبتِهم في الاستماع، ومزيدِ حرصِه ﷺ على إسماعهم، ومتى فَهِمَ الزمخشريُّ وأضرابُه من هذه الآيةِ ما فهموا، فلِمَ لمْ يفهم أصحابُه عليه الصلاة والسلام ذلك وهم هم؟ أيخطر ببالِ من له أدنَى عقلٍ أنَّ الأعجامَ شعروا وأكثرَ أولئك العربِ لم يشعروا؟ أم كيف يتصوَّر تجلِّي أسرارِ بلاغةِ القرآن لمن لا يعرف إعجازَه إلَّا بعد المشقَّةِ وتُحجب عمَّن يعرف ذلك بمجرَّد السَّليقة؟

ولا يكاد يُدفع هذا الإيرادُ إلَّا بالتزام أنَّ السامعين لهذه الآيةِ قليلون؛ لأنَّها نزلت في مكَّةَ وفي المسلمين هناك قِلَّة، مع عدم تيسُّر الاجتماعِ لهم برسول اللهِ ﷺ - وكذا اجتماعُ بعضِهم مع بعض - نحو تيسُّر ذلك في المدينة، أو بالتزام القولِ بأنَّ الملتفتين إلى ما فيها من الشَّواهد كانوا قليلين. وهذا كما ترى.

وقيل: إنَّ الضمائرَ لنصارى نَجران، تناظروا مع رسول اللهِ ﷺ في عدد أَصحابِ الكهف، فقالت المَلكانيةُ الجملةَ الأولى، واليعقوبيةُ الجملةَ الثانية، والنّسطوريةُ الجملةَ الثالثة. ويُروَى هذا عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما، وهو أَوْلى من القول السابقِ المحكيِّ عن بعضهم.

وقال الماورديُّ واستظهره أبو حيَّان[2]: إنَّ الضمائرَ للمتنازعين في حديثهم قبلَ ظهورِهم عليهم، فيكون قد أخبر سبحانه نبيَّه ﷺ بما كان من اختلاف قومِهم في عددهم.

---

(١) قبلها في (م): بل.

(٢) في البحر ٦/ ١١٣، وكلام الماوردي في النكت والعيون ٣/ ٢٩٧.

ولا يخفَى أنَّه يُبعد هذا القولَ حكايةُ تلك الأقوالِ بصيغة الاستقبالِ مع تعقيبِها بقوله تعالى: ﴿قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾ وقد تقدَّم روايةُ أنَّ القومَ حين أَتَوا بابَ الكهفِ مع المبعوثِ لاشتراء الطعام، قال: دعوني أَدخلْ إلى أصحابي قبلَكم، فدخل وعُمِّيَ على القوم أثرُهم، وفي رواية أنَّهم كلَّما أراد أن يدخلَ عليهم أحدٌ منهم رعبوا، فتُركوا وبُني عليهم مسجد.

فلو قيل على هذا: إنَّ الضمائرَ للمعثَّرين، اختلفوا في عددهم لعدم تمكُّنهم من رؤيتهم والاجتماعِ معهم، فقالت كلُّ طائفةٍ منهم ما قالت، ولعلَّ الطائفةَ الأخيرةَ استخبرت الفتى فأَخبرها بتلك العدَّة، فصدَّقته وأَخذت كلامَه بالقَبول، وتأيَّد بما عندهم من أَخبار أسلافِهم، فقالت ذلك عن يقين، ورجمت الطائفتان المتقدِّمتان لعدم ثبوتِ ما يفيد العلمَ عندهما، ولعلَّهما كانتا كافرتين = لم يَبْعُد[1] بعدَ ما نُقل عن الماورديّ، فتدبَّر.

ومن غريبِ ما قيل: إنَّ الضميرَ في «يقولون سبعة» لله عزَّ وجلّ، والجمعَ للتعظيم.

وأسماؤهم على ما صحَّ عن ابن عبَّاس: مكسلمينا، ويمليخا، ومرطولس، وثبيونس، ودردونس، وكفاشيطيطوس، ومنطنواسيس وهو الرَّاعي، والكلبُ اسمُه قطمير. ورُوي عن عليٍّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه أنَّ أسماءهم: يمليخا، ومكشلينيا، ومثلينيا، وهؤلاء أصحابُ يمينِ الملك، ومرنوش، ودبرنوش، وشاذنوش، وهؤلاء أصحابُ يسارِه، وكان يستشير السِّتَّة، والسابعُ الراعي، ولم يُذكَر في هذه الروايةِ اسمُه، وذكر فيها أنَّ اسمَ كلبِهم قطمير.

وفي صحَّة نسبةِ هذه الرِّوايةِ لعليٍّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه مقال، وذكر العلَّامة السيوطيُّ في حواشي البيضاويِّ أنَّ الطبرانيَّ روى ذلك عن ابن عباسٍ في «معجمه الأوسط» بإسنادٍ صحيح، والذي في «الدُّر المنثور»[2] روايةُ الطبرانيِّ في «الأوسط» بإسنادٍ صحيحٍ ما قدَّمناه عن ابن عباس، واللهُ تعالى أعلم.

---

(١) جواب لقوله: فلو قيل...

(٢) ٢١٧/٤ وينظر ما سلف ص٢٦٩-٢٧٠ من هذا الجزء.

وقد سُمُّوا في بعض الرواياتِ بغير هذه الأسماء، وذكر الحافظُ ابنُ حجرٍ في شرح البخاريّ[1] أنَّ في النُّطق بأسمائهم اختلافاً كثيراً، ولا يقع الوثوقُ من ضبطها. وفي «البحر»[2] أنَّ أسماءَ أصحابِ الكهفِ أعجميةٌ لا تنضبط بشكلٍ ولا نَقط، والسندُ في معرفتها ضعيف.

وذكروا لها خواصًا، فقال النيسابوريُّ[3] عن ابن عباس: إنَّ أسماءَ أصحابِ الكهفِ تصلح للطَّلب، والهرب، وإطفاءِ الحريق، تكتب في خِرقةٍ ويُرمَى بها في وسَط النار، ولبكاء الطِّفل، تكتب وتوضع تحتَ رأسهِ في المهد، وللحرث، تكتب على القِرطاس ويرفع على خشبٍ منصوبٍ في وسَط الزَّرع، وللضَّرَبان[4]، وللحمَّى المُثلِثة[5]، والصُّداع، والغنى، والجاه، والدُّخولِ على السَّلاطين، تُشدُّ على الفَخِذ اليمنى، ولعُسر الولادة، تُشدُّ على الفخذ الأيسر، ولحفظ المال، والركوبِ في البحر، والنَّجاةِ من القتل. انتهى.

ولا يصحُّ ذلك عن ابن عباس ولا عن غيره من السَّلف الصالح، ولعله شيءٌ افتراه المتزيُّون بزيِّ المشايخ لأخذ الدَّراهمِ من النساء وسَخَفة العقول، وأنا أَعدُّ هذا من خواصِّ أسمائهم؛ فإنَّه صحيحٌ مجرَّب.

وقرئ: «وثامنُهم كالِبُهم»[6] أي: صاحبُ كلبِهم. واستدلَّ بعضُهم بهذه القراءة على أنَّهم ثمانيةُ رجال، وأوَّل القراءةَ المتواترةَ بأنَّها على حذف مضاف، أي: وصاحبُ كلبِهم. وهو كما ترى.

﴿فَلَا تُمَارِ﴾ الفاءُ لتفريع النَّهي على ما قبلَه، والمماراةُ ـ على ما قال الرَّاغب[7] ـ المحاجَّة فيما فيه مِرية، أي: تردُّد، وأصلُ ذلك مِن: مريتُ الناقة، إذا

---

(١) ٦/ ٥٠٥.
(٢) ٦/ ١٠١.
(٣) في غرائب القرآن ١٥/ ١١٠.
(٤) الضربان: مَوَجان العروق بالألم، وضَرَبَ العِرْقُ: هاج دمُه واختلج. ينظر شرح ديوان الحماسة ٤/ ١٨٧٧، والمعجم الوسيط (ضرب).
(٥) أي: تعتاد المريض في اليوم الثالث.
(٦) البحر المحيط ٦/ ١١٤.
(٧) في المفردات (مري).

مسحتَ ضَرعَها للحلب. وفسَّرها غيرُ واحدٍ بالمجادلة، وهي المحاجَّة مطلقاً، أي: إذ قد وقفتَ على أنَّ في الخائضين مخطئاً ومصيباً فلا تجادِلْهم ﴿فِيهِمْ﴾ أي: في شأن الفتيةِ ﴿إِلَّا مِرَآءً ظَٰهِرًا﴾ غيرَ متعمِّقٍ فيه، وذلك بالاقتصار على ما تعرَّض له الوحيُ المبينُ من غير تجهيلٍ لجميعهم؛ فإنَّ فيهم مصيباً وإن قلّ، ولا تفضيحِ وتعنيفٍ للجاهل منهم؛ فإنَّ ذلك مما يُخلُّ بمكارم الأخلاقِ التي بُعثتَ لإتمامها.

وقال ابنُ زيد: المراءُ الظاهر: القولُ لهم: ليس كما تعلمون. وحكى الماورديُّ[1] أنَّ المراءَ الظاهرَ ما كان بحجَّةٍ ظاهرة. وقال ابن الأنباريّ: هو جدالُ العالمِ المتيقِّن بحقيقة الخبر. وقال ابنُ بحر: هو ما يَشهده الناس. وقال التِّبريزي: المرادُ من الظاهر: الذاهبُ بحجَّة الخصم، يقال: ظهر، إذا ذهب، وأنشد:

وتلك شَكاةٌ ظاهرٌ عنك عارُها[2]

أي: ذاهب.

﴿وَلَا تَسْتَفْتِ﴾ ولا تطلب الفُتيا ﴿فِيهِم﴾ في شأنهم ﴿مِّنْهُمْ﴾ من الخائضين ﴿أَحَدًا ﴿٢٢﴾﴾ فإنَّ فيما أفتيناك غنًى عن الاستفتاء، فيحمل على التفتِّي المنافي لمكارم الأخلاق؛ إذ الحالُ لا تقتضي تطييبَ الخواطرِ أو نحوَ ذلك.

وقيل: المعنى: لا ترجِعْ إليهم في شأن الفتية، ولا تصدِّق القولَ الثالثَ من حيث صدورُه منهم، بل من حيث التلقِّي من الوحي.

وقيل: المعنى: إذ قد عرفتَ جهلَ القولَين، فلا تجادلْهم في شأنهم إلَّا جدالاً ظاهراً، قَدْرَ ما تعرَّضَ له الوحيُ من وصفهم بالرَّجم بالغيب، ولا تستفتِ فيهم من أولئك الطائفتَين أحداً؛ لاستغنائك بما أُوتيت، مع أنَّهم لا علمَ لهم بذلك. وهو خلافُ الظاهرِ كما لا يخفى.

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ﴾ أي: لأجل شيءٍ تعزمُ عليه ﴿إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ﴾ الشيءَ ﴿غَدًا ﴿٢٣﴾﴾ أي: فيما يُستقبل من الزَّمان مطلقاً، وهو تأكيدٌ لما يدلُّ عليه اسمُ الفاعل، بناءً على أنَّه حقيقةٌ في الاستقبال، ويدخل فيه الغدُ بمعنى اليومِ الذي يلي

(١) في النكت والعيون ٣/ ٢٩٨.
(٢) شطر بيت لأبي ذؤيب الهذلي، وهو في شرح أشعار الهذليين ١/ ٧٠، وسلف ١٣/ ١٦٥.

يومَك ـ وهو المتبادِر ـ دخولاً أوَّليًّا؛ فإنَّ الآيةَ نزلت حين سألت قريشٌ النبيَّ ﷺ عن الرُّوح وأصحابِ الكهف وذي القَرنين، فقال عليه الصلاة والسلام: غداً أُخبرُكم، ولم يستثنِ، فأبطأ عليه ﷺ الوحيُ خمسةَ عشرَ يوماً ـ على ما رُوي عن ابن إسحاق[١]، وقيل: ثلاثةَ أيام، وقيل: أربعين يوماً ـ فشقَّ ذلك عليه عليه الصلاة والسلام، وكذَّبته قريشٌ، وحاشاه.

وجوَّز غيرُ واحدٍ أن يبقَى على المعنى المتبادِر، وما بعدَه بذلك المعنى يُعلَم بطريق دَلالةِ النصّ. وتُعقِّب بأنَّ ما بعدَه ليس بمعناه في مناط النَّهي، وهو احتمالُ المانع؛ فإنَّ الزمانَ إذا اتَّسع قد ترتفع فيه الموانعُ أو تخفّ. وليس بشيء؛ لأنَّ المانعَ شاملٌ للموت، واحتمالُه في الزمان الواسعِ أقوَى.

﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ استثناءٌ متعلِّق بالنَّهي على ما اختاره جمعٌ من المحقِّقين، وقولُ ابنِ عطيةَ[٢] اغتراراً بردِّ الطبريّ[٣]: إنَّه من الفسادِ بحيث كان الواجبُ ألَّا يُحكَى = خروجٌ عن الإنصاف.

وهو مفرَّغ من أعمِّ الأحوال. وفي الكلام تقديرُ باءٍ للملابسة داخلةٍ على «أنْ»، والجارُّ والمجرورُ في موضع الحال، أي: لا تقولَنَّ ذلك في حالٍ من الأحوال إلَّا حالَ ملابستِه بمشيئة اللهِ عزَّ وجلَّ بأنْ تذكر.

قال في «الكشف»: إنَّ التباسَ القولِ بحقيقة المشيئةِ محال، فبقي أن يكونَ بذِكرها، وهو: إن شاءَ اللهُ تعالى، ونحوُه مما يدلُّ على تعليقه الأمورَ بمشيئة اللهِ تعالى. ورُدَّ بما يصلح أن يكونَ تأييداً لا ردًّا.

وجوِّز أن يكونَ المستثنَى منه أعمَّ الأوقات، أي: لا تقولَنَّ ذلك في وقتٍ من الأوقات إلَّا في وقت مشيئةِ اللهِ تعالى ذلك القولَ منك، وفسِّرت المشيئةُ على هذا بالإذن؛ لأنَّ وقتَ المشيئةِ لا يُعلَم إلَّا بإعلامه تعالى به وإذنِه فيه، فيكون مآلُ المعنى: لا تقولَنَّ إلَّا بعد أن يؤذنَ لك بالقول.

---

(١) في السيرة النبوية لابن هشام ١/ ٣٠١، وهو في السير والمغازي لابن إسحاق ص ٢٠٢ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) في المحرر الوجيز ٣/ ٥٠٨-٥٠٩.

(٣) في تفسيره ١٥/ ٢٢٤-٢٢٥.

وجوَّز أيضاً أن يكونَ الاستثناءُ منقطعاً، والمقصودُ منه التأبيد، أي: ولا تقولَنَّ ذلك أبداً. ووجَّه ذلك في «الكشف» بأنَّه نهيٌ عن القول إلَّا وقتَ مشيئةِ الله تعالى، وهي مجهولة، فيجب الانتهاءُ أبداً، وأشار إلى أنَّه هو مرادُ الزمخشريّ[١]، لا ما يتوهَّم من جعلِه مثلَ قولِه تعالى: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف:٨٩] من أنَّ التأبيدَ لعدم مشيئته تعالى فِعْلَ ذلك غداً؛ لقبحه، كالعَود في مِلَّة الكفر؛ لأنَّ القبحَ فيما نحن فيه على إطلاقه غيرُ مسلَّم. والتخصيصُ بما يتعلَّق بالوحي على معنى: لا تقولَنَّ فيما يتعلَّق بالوحي: إني أُخبرُكم به إلَّا أن يشاءَ اللهُ تعالى، واللهُ تعالى لم يشأ أن تقولَه من عندك، فإذن لا تقولنَّه أبداً = يأباه النَّكرةُ في سياق النَّهي المتضمِّنِ للنفي والتقييدِ بالمستقبل. وأنَّ قولَه: «فاعلٌ ذلك غداً» - أي: مخبرٌ عن أمرٍ يتعلَّق بالوحي غداً - غيرُ مؤذِنٍ بأنَّ قولَه في الغد يكون مِن عنده لا عن وحي، فالتشبيهُ في أنَّ الاستثناءَ بالمشيئة استُعمل في معرض التأبيدِ وإنْ كان وجهُ الدَّلالة مختلفاً، أخذاً من متعلَّق المشيئةِ تارةً ومن الجهل بها أخرى. ولا يخفَى أنَّ الظاهرَ في الآية الوجهُ الأوَّل، وأنَّ أمَّته ﷺ وهو في الخطاب الذي تضمَّنته سواءٌ[٢].

ولا يجوزُ أن يكونَ الاستثناءُ متعلِّقاً بقوله تعالى: «إني فاعل» بأن يكونَ استثناءً مفرَّغاً ممَّا في حيِّزه من أعمِّ الأحوالِ أو الأوقات؛ لأنَّه حينئذٍ إمَّا أن تعتبرَ تعلُّقَ المشيئةِ بالفعل، فيكون المعنى: إني فاعلٌ في كلِّ حالٍ أو في كلِّ وقتٍ إلَّا في حالِ أو وقتِ مشيئةِ الله تعالى الفعل، وهو غيرُ سديد، أو يُعتبرَ تعلُّقُها بعدمه، فيكون المعنى: إنِّي فاعلٌ في كلِّ حالٍ أو في كلِّ وقتٍ إلَّا في حالٍ أو وقت مشيئةِ اللهِ تعالى عدمَ الفعل. ولا شبهةَ في عدم مناسبتِه للنَّهي، بل هو أمرٌ مطلوب.

وقال الخَفاجي[٣]: إذا كان الاستثناءُ متعلِّقاً بـ «إني فاعلٌ» والمشيئةُ متعلِّقةً بالعدم، صار المعنى: إنِّي فاعلٌ في كلِّ حالٍ إلَّا إذا شاء اللهُ تعالى عدمَ فعلي، وهذا لا يصحُّ النهيُ عنه، أمَّا على مذهب أهلِ السُّنَّة فظاهر، وأمَّا على مذهب

---

(١) في الكشاف ٢/٤٧٩-٤٨٠.

(٢) بعدها في (م): مخصوصاً بالنبي ﷺ.

(٣) في حاشيته ٦/٩١.

المعتزلة؛ فلأنَّهم لا يشكُّون في أنَّ مشيئةَ اللهِ تعالى لعدم فعلِ العبدِ الاختياريِّ إذا عرضت دونَه بإيجادِ ما يعوقُ عنه من الموت ونحوِه منعت عنه وإنْ لم تتعلَّق عندهم بإيجاده وإعدامِه، وكذا لا يصحُّ النهيُ إذا كانت المشيئةُ متعلِّقةً بالفعل في المذهبين، فما قيل: إنَّ تعلُّقَ الاستثناءِ بما ذُكر صحيح، والمعنى عليه النهيُ عن أن يذهبَ مذهبَ الاعتزالِ في خلق الأعمالِ فيضيفَها لنفسه، قائلاً: إنْ لم تقترن مشيئةُ اللهِ تعالى بالفعل فأنا فاعلُه استقلالاً، فإن اقترنت فلا = لا يخفَى ما فيه على نبيه، فتأمَّل.

وقد شاع الاعتراضُ على المعتزلة في زعمهم أنَّ المعاصيَ واقعةٌ من غير إرادة اللهِ تعالى ومشيئته، وأنَّه تعالى لا يشاء إلَّا الطاعات: بأنَّه لو كان كذلك، لَوَجب فيما إذا قال الذي عليه دَينٌ لغيره قد طالبه به: واللهِ لأُعطينَّك حقَّك غداً إن شاءَ اللهُ تعالى، أن يكونَ حانثاً إذا لم يفعل؛ لأنَّ اللهَ تعالى قد شاء ذلك، لكونه طاعة، وإنْ لم يقع فتلزمه الكفارةُ عن يمينه ولم ينفعْه الاستثناء، كما لو قال: واللهِ لأُعطينَّك إنْ قام زيد، فقام ولم يفعل، وفي التزام الحنثِ في ذلك خروجٌ عن الإجماع.

وقد أَجاب عنه المرتضَى بأنَّ للاستثناء الداخلِ في الكلام وجوهاً مختلفة، فقد يدخل في الأَيمان والطلاقِ والعتاقِ وسائرِ العقود وما يَجري مَجراها من الأَخبار، وهذا يقتضي التوقُّفَ عن إمضاء الكلام، والمنعَ من لزوم ما يلزمُ به، ويصير به الكلامُ كأنَّه لا حكمَ له، ويصحُّ في هذا الوجهِ الاستثناءُ في الماضي، فيقال: قد دخلتُ الدارَ إن شاء اللهُ تعالى، ليخرجَ بذلك من أن يكونَ خبراً قاطعاً أو يلزمَ به حكم، ولا يصحُّ في المعاصي؛ لأنَّ فيه إظهارَ الانقطاعِ إلى الله تعالى، والمعاصي لا يصلُح ذلك فيها.

قال: وهذا الوجهُ أحدُ محتملاتِ الآية، وقد يدخل في الكلام ويرادُ به التسهيلُ والإقدار والتخليةُ والبقاءُ على ما هو عليه من الأَحوال، وهذا هو المرادُ إذا دخل في المباحات، وهو ممكنٌ في الآية، وقد يدخل لمجرَّد غرضِ الانقطاعِ إلى الله تعالى، ويكون على هذا غيرَ معتدٍّ به في كون الكلامِ صادقاً أو كاذباً، وهو أيضاً ممكنٌ في الآية، وقد يدخل ويراد به اللطفُ والتسهيل، وهذا يختصُّ بالطاعات،

ولا يصحُّ أن تُحمَلَ الآيةُ عليه؛ لأنَّها تتناول كلَّ ما لم يكن قبيحاً[١]. وقولُ المديونِ السابقِ إنْ قُصِد به هذا المعنى، لا يلزمُ منه الحنثُ إذا لم يفعل، ويديَّن المديون وغيرُه إن ادَّعى قصدَ ما لا يلزمه فيه شيءٌ، فلا ورودَ لما اعترضوا به. والإنصافُ أنَّ الاعتراضَ ليس بشيء، والردُّ عليهم غنيٌّ عن مِثل ذلك.

هذا ثمَّ اعلمْ أنَّ إطلاقَ الاستثناءِ على التقييد بإنشاء اللهُ تعالى، بل على التقييد بالشَّرط مطلقاً، ثابتٌ في اللغةِ والاستعمال، كما نصَّ عليه السيرافيُّ في شرح «الكتاب».

وقال الراغب[٢]: الاستثناءُ دفعُ ما يوجبه عمومٌ سابق، كما في قولِه تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ إلخ [الأنعام: ١٤٥]، أو دفعُ ما يوجِبه اللفظ، كقوله: امرأتُه طالقٌ إن شاءَ اللهُ تعالى. انتهى.

وفي الحديث: «مَن حلف على شيءٍ فقال: إن شاءَ اللهُ تعالى، فقد استثنَى»[٣] فما قيل: إنَّ كلمةَ: إن شاء اللهُ تعالى، تسمَّى استثناءً لأنَّه عبَّر عنها هنا بقولِه سبحانه: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ ليس بسديد، فكذا ما قيل: إنَّها أشبهت الاستثناءَ في التخصيص فأُطلق عليها اسمُه، كذا قال الخَفاجي[٤]. ولا يخفَى أنَّ في الحديث نوعَ إباءٍ لدعوى أنَّ إطلاقَ الاستثناءِ على التقييد بإن شاء اللهُ تعالى لغويّ؛ لأنَّه ﷺ لم يُبعَث لإفادة المدلولاتِ اللغوية، بل لتبليغ الأحكامِ الشرعيَّة، فتذكَّر.

﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ﴾ أي: مشيئةَ ربِّك، فالكلامُ على حذفِ مضاف، وذِكرُ مشيئته تعالى - على ما يدلُّ عليه ما قبل - أن يقال: إن شاءَ اللهُ تعالى، وقد قال ذلك رسولُ اللهِ ﷺ حين نزلت.

﴿إِذَا نَسِيتَ﴾ أي: إذا فرط منك نسيانُ ذلك ثم تذكَّرتَه؛ فإنَّه ما دام ناسياً لا يؤمر بالذِّكر، وهو أمرٌ بالتدارك عند التذكُّر، سواءٌ قَصُرَ الفصلُ أم طال. وقد

---

(١) امالي المرتضى ٢/ ١٢٢-١٢٣.

(٢) في المفردات [illegible]ني.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٢٦١)، والترمذي (١٥٣١) وحسَّنه، والنسائي ٧/ ٢٥ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وهو عند النسائي ٧/ ٢٥، وابن ماجه (٢١٠٦) بألفاظ قريبة.

(٤) في حاشيته ٦/ ٩٠.

أخرج ابن جَريرٍ والطبرانيُّ وابنُ المنذر وغيرُهم عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّه كان يرى الاستثناءَ ولو بعد سَنَةٍ ويقرأ الآية[1]، ورُوي ذلك عن أئمَّة أهلِ البيتِ رضي الله عنهم، وهو روايةٌ عن الإمام أحمدَ عليه الرحمة.

وأخرج ابنُ المنذرِ عن ابن جُبَير في رجلٍ حلف ونسي أن يستثني، قال: له ثُنياه إلى شهر.

وأَخرج ابنُ أبي حاتمٍ من طريق عَمرِو بن دينار، عن عطاءٍ أنَّه قال: مَن حلف على يمين فله الثُّنيا حلبَ ناقة، قال: وكان طاوسٌ يقول: ما دام في مجلسِه.

وأخرج ابنُ أبي حاتمٍ أيضاً عن إبراهيمَ قال: يَستثني ما دام في كلامِه[2].

وعامةُ الفقهاءِ على اشتراط اتِّصال الاستثناءِ في عدم الحِنث، ولو صحَّ جوازُ الفصلِ وعدمُ تأثيرِه في الأحكام، لاسيَّما إلى الغاية المرويَّةِ عن ابن عباس، لَمَا تقرَّر إقرارٌ ولا طلاقٌ ولا عتاق، ولم يُعلَم صِدقٌ ولا كَذِب.

ويُحكَى أنَّه بلغ المنصورَ أنَّ أبا حنيفةَ رضي الله عنه خالف ابنَ عباسٍ في هذه المسألة، فاستحضره ليُنكرَ عليه، فقال له أبو حنيفة: هذا يرجعُ إليك، إنَّك تأخذ البَيعةَ بالأَيمان، أفترضَى أنْ يخرجوا مِن عندِك فيستثنوا فيَخرجوا عليك؟ فاستحسن كلامَه.

ومن غريبِ ما يُحكَى أنَّ رجلاً من علماء المغربِ أحبَّ أن يرى علماءَ بغدادَ ويتحقَّقَ مبلغَ علمِهم، فشدَّ الرَّحلَ للاجتماع معهم، فدخل بغدادَ من باب الكرخ، فصادف رجلَين يمشيان أَمامه يبيعان البقلَ في أَطباقٍ على رؤوسهما، فسمع أحدَهما يقول لصاحبه: يا فلان، إنِّي لأَعجبُ من ابن عباسٍ رضي الله عنهما كيف جوَّز فصلَ الاستثناءِ وقال بعدم تأثيره في الأَحكام، ولو كان الأمرُ كما يقول، لأَمر اللهُ تعالى نبيَّه أيوبَ عليه السلام بالاستثناء لئلَّا يحنث؛ فإنَّه أقلُّ مؤنةً ممَّا أَرشده سبحانه إليه بقوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤] وليس بين [illegible]

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٢٢٥، والمعجم الأوسط (١١٩)، والكبير (١١٠٦٩)، والدر المنثور ٤/ ٢١٨.

(٢) نقل المصنف هذه الأخبار عن الدر المنثور ٤/ ٢١٨.

بما ذُكِر أكثرُ من سَنَة. فرجع ذلك الرجلُ إلى بلده واكتفَى بما سمع ورأى، فسئل: كيف وجدتَ علماءَ بغداد؟ فقال: رأيتُ مَن يبيع البقلَ على رأسه في الطُّرقات من أَهلها بلغ مبلغاً من العلمِ يعترض به على ابن عباسٍ ﵄، فما ظنُّك بأهل المدارسِ المنقطعين لخدمة العلم؟

والإنصافُ أنَّ هذا الاعتراضَ على عِلَّاته[1] يُستكثَر ممَّن يبيع البقل، والله تعالى أَعلمُ بصحَّة النقل. لا يقال: إنَّ ظاهرَ الآيةِ ـ على ما سمعتَ ـ يطابقُ ما ذهب إليه الحبر، وإلَّا لم يكن للتدارك معنًى، وكذا ما جاءَ في الخبر = لِمَا قالوا: إنَّ التداركَ فيما يرجع إلى تفويض العبدِ يحصل بذِكره بعد التنبُّه[2]، أمَّا في التأثيرِ في الحكم حتى يُخرجَه عن الجزم، فليست الآيةُ مسوقةً له، ولا دالَّةً عليه بوجه.

وقال بعضُهم: إنَّ ذلك من خصائصه ﷺ، فله عليه الصلاة والسلام أن يستثنيَ ولو بعد حين؛ بخلاف غيرِه. فقد أَخرج ابنُ أبي حاتمٍ وابنُ مردويه والطبرانيُّ في «الكبير» بسندٍ متَّصل عن ابن عباسٍ ﵄ أنَّه قال في الآية: إذا نسيتَ الاستثناءَ فاستثنِ إذا ذكرت، ثم قال: هي خاصَّة لرسول الله ﷺ، وليس لأحدنا أن يستثنيَ إلَّا في صِلةِ يمين[3].

وقيل: ليس في الآية والخبرِ أنَّ الاستثناءَ المتداركَ من القولِ السابق، بل من مقدَّر مدلولٍ به عليه، والتقديرُ في الآية: كلَّما نسيتَ ذِكرَ اللهِ تعالى اذكُرْه حين التذكُّر إن شاء الله تعالى، وفي الحديث[4]: لا أنسى المشيئةَ بعد اليومِ ولا أَتركها إن شاء اللهُ تعالى. أو: أقولُ: إن شاءَ اللهُ تعالى، إذا قلتُ: إني فاعلٌ أمراً فيما بعد. ولا يخفَى أنَّه خلافُ الظاهرِ جدًّا.

وجوِّز أن يكونَ المعنى: واذكُرْ ربَّك بالتسبيح والاستغفارِ إذا نسيتَ الاستثناء، والمرادُ من ذلك المبالغةُ في الحثِّ عليه، بإيهام أنَّ تركَه من الذُّنوب التي يجب لها التوبةُ والاستغفار.

---

(١) في (م): علامة.

(٢) في الأصل: التنبيه.

(٣) المعجم الكبير (١١١٤٣)، والدر المنثور ٤/ ٢١٨.

(٤) أي: والتقدير في الحديث...

وقيل: المعنى: واذكُرْ ربَّك وعقابَه إذا تركتَ بعضَ ما أمرك به؛ ليبعثَك ذلك على التدارُك. وحملُ النسيانِ على الترك مجازٌ لعلاقة السببيةِ والمسبَّبية. أو: اذكُر ربَّك إذا عرض لك نسيانٌ ليذكِّرَك المَنسيّ، و«نسيتَ» على هذا مُنزلٌ منزلةَ اللازم، ولا يخفَى بُعدُ ارتباطِ الآيةِ على هذين المعنَيَين بما سبق.

وحَمَلَ قتادةُ الآيةَ على أداء الصلاةِ المنسيةِ عند ذِكرها. فإنْ أراد أنَّ المرادَ من الآية: واقضِ الصلاةَ المنسيةَ إذ ذكرتَها، فهو كما ترى، وأمرُ الارتباطِ كما في سابقه. وإنْ أراد أنَّها تدلُّ على الأمر بقضاء الصلاةِ المنسيةِ عند ذِكرها، لِمَا أنَّها دلَّت على الأمر بذكر الاستثناءِ المنسيّ، وأمرُ الصلاةِ أشدّ، والاهتمامُ بها أعظم = فالأمرُ أسهل، ولكن ظاهر كلامِهم أنَّه أراد الأوَّل.

وأخرج ابنُ أبي شيبةَ والبيهقيُّ في «شُعَب الإيمان» وغيرُهما عن عكرمةَ أنَّه قال في الآية: أي: اذكر ربَّك إذا غضبت[1]. ووجهُ تفسيرِ النِّسيان بالغضب أنَّه سببٌ للنسيان. وأمرُ هذا القولِ نظيرُ ما مرّ.

﴿وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى﴾ أي: يوفِّقَني ﴿لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا﴾ أي: لشيءٍ أقربَ وأظهرَ من نبأ أصحابِ الكهف، من الآيات والدَّلائلِ الدالَّة على نبوَّتي ﴿رَشَدًا ﴿٢٤﴾﴾ إرشاداً للناس ودَلالةً على ذلك. وإلى هذا ذهب الزجَّاج[2].

وقد فعل ذلك عزَّ وجلَّ حيث آتاه من الآيات البيِّنات ما هو أعظمُ من ذلك وأبيَن، كقصص الأنبياءِ عليهم السلام المتباعدةِ أيامُهم، والحوادثِ النازلةِ في الأعصار المستقبلةِ إلى قيام السَّاعة، وكأنَّه تهوينٌ منه عزَّ وجلَّ لأمر قصةِ أصحابِ الكهف، كما هوَّنه جلَّ وعلا أوَّلاً بقوله سبحانه: (أَمْ حَسِبْتَ) إلخ.

وهو متعلِّق بمجموع القِصَّة، وعَطَفه بعضُ الأفاضلِ على العاملِ في قوله تعالى: (إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ) كأنَّه قيل: اذكر إذ أوى الفتية... إلخ، وقل: عسى أن يهديَني ربِّي لِمَا هو أظهرُ من ذلك دلالةً على نبوَّتي.

---

(١) في مصنف ابن أبي شيبة ١٣/ ٥٧١: إذا عصيت. ثم قال: وقال بعضهم: إذا غضبت. وفي شعب الإيمان ٦/ ٣٠٢ كما ذكر المصنف.
(٢) في معاني القرآن ٣/ ٢٧٨.

وقال الجبَّائي: هو متعلِّق بقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ﴾ إلى آخره. والمعنى عنده: ادعُ ربَّك سبحانه وتعالى إذا نسيتَ شيئاً أن يذكِّرَك إيَّاه، وقل إنْ لم يذكِّرك سبحانه: عسى أن يهديَني لشيءٍ أقربَ من المنسيِّ خيراً ومنفعةً، ف «هذا» إشارةٌ إلى المنسيّ، والرَّشَد: الخيرُ والمنفعة، و«أقرب» على معناه الحقيقيّ. ولا يخفَى أنَّ هذا أقربُ من جهة المتعلَّق وأبعدُ من جهات.

وقيل: إنَّه متعلِّق بالمتعاطفات قبلَه، و«هذا» إشارةٌ إلى ما تضمَّنته من الخير أمراً ونهياً، كأنَّه قيل: اِفعلْ كذا ولا تفعلْ كذا، واطمعْ من ربِّك أن يهديَك لأقربَ مما أُرشدتَ إليه في ضمن ما سمعتَ من الأمر والنهي خيراً ومنفعة. وقد هُدي ﷺ في ضمن ما أُنزل عليه عليه الصلاة والسلام بعدَ ذلك من الأوامر والنَّواهي إلى ما هو أقربُ من ذلك منفعة، ولا يكاد يُحصَى. وهو كما ترى. ولعله ـ على عِلَّاته ـ أقربُ ممَّا نقل عن الجبَّائي.

وقال ابنُ الأنباري: معنى الآية: عسى أن يعرِّفَني ربِّي جوابَ مسائلِكم قبل الوقتِ الذي حدَّدتُه لكم، ويعجِّلَ لي من جهته الرَّشاد. ولا يكاد يُستفاد هذا المعنى من الآية، وعلى فَرْض الاستفادةِ تكون نظيرَ استفادةِ المعاني المرادةِ من المعمَّيات، ويَجلُّ كتابُ اللهِ تعالى الكريمُ عن ذلك.

وأخرج البيهقيُّ[1] من طريق المعتمرِ بن سليمانَ قال: سمعت أبي يحدِّث عن رجلٍ من أهل الكوفةِ أنَّه كان يقول: إذا نسي الإنسانُ الاستثناء، فتوبتُه أن يقول: «عسى أن يهديني ربي لأقرب من هذا رشداً» وحكاه أبو حيَّان عن محمدٍ الكوفيِّ المفسِّر[2]، والظاهرُ أنَّه الرجلُ الذي ذكره المعتمِر[3]. وهو قولٌ لا دليلَ عليه.

﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ﴾ أحياءً مضروباً على آذانهم ﴿ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا ﴿٢٥﴾﴾ وهي جملةٌ مستأنفةٌ مبيِّنة ـ كما قال مجاهد ـ لِمَا أُجمل في قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ واختار ذلك غيرُ واحد.

---

(١) في الأسماء والصفات (٣٦٧)، وابن جرير في تفسيره ١٥/ ٢٢٨.

(٢) البحر ٦/ ١١٦.

(٣) وهو كذلك، فقد جاء في الأسماء والصفات وتفسير ابن جرير: عن أبيه، عن محمد رجل من أهل الكوفة كان يفسر القرآن. . .

قال في «الكشف»: فعلى هذا قولُه تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا لَبِثُواْۖ﴾ تقريرٌ لكون المدَّةِ المضروبِ فيها على آذانهم هي هذه المدَّة، كأنَّه قيل: قل: اللهُ أعلمُ بما لبثوا، وقد أعلَم، فهو الحقُّ الصحيحُ الذي لا يحوم حولَه شكٌّ قط.

وفائدةُ تأخيرِ البيانِ التنبيهُ على أنَّهم تنازعوا في ذلك أيضاً؛ لذِكره عقيبَ اختلافِهم في عدَّة أشخاصهم، وليكونَ التذييلُ بـ «قُل اللهُ أعلمُ» محاكياً للتَّذييل بقوله سبحانه: (قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم) وللدَّلالة على أنَّه من الغيب الذي أُخبر به عليه الصلاة والسلام ليكونَ معجزاً له، ولو قيل: فضربنا على آذانِهم سنينَ عدداً، وأُتي به مبيَّناً أوَّلاً، لم يكن فيه هذه الدَّلالةُ البتَّة. فهذه عدَّةُ فوائد، والأصلُ الأخيرة. انتهى.

ويُحتاج ـ على هذا ـ إلى بيان وجهِ العدولِ عن المتبادِر، وهو ثلاثُ مئةٍ وتسعُ سنين، مع أنَّه أخصَرُ وأظهر، فقيل: هو الإشارةُ إلى أنَّها ثلاثُ مئةٍ بحساب أهلِ الكتابِ واعتبارِ السَّنَة الشمسيَّة، وثلاثُ مئةٍ وتسعٌ بحساب العربِ واعتبارِ السَّنة القمرية، فالتِّسعُ مقدارُ التفاوت. وقد نقله بعضُهم عن عليٍّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه.

واعتُرض بأنَّ دلالةَ اللفظِ على ما ذُكر غيرُ ظاهرة، مع أنَّه لا يوافق ما عليه الحُسَّاب والمنجِّمون، كما قاله الإمام[1]؛ لأنَّ السنةَ الشمسيةَ ثلاثُ مئةٍ وخمسٌ وستُّون يوماً وخمسُ ساعاتٍ وتسعٌ وأربعون دقيقةً على مقتضَى الرَّصدِ الإيلخاني، والسَّنَةَ القمريةَ ثلاثُ مئةٍ وأربعةٌ وخمسون يوماً وثمانِ ساعاتٍ وثمانٍ وأربعون دقيقة، فيكون التفاوتُ بينهما عشرةَ أيامٍ وإحدى وعشرين ساعةً ودقيقةً واحدة، وإذا كان هذا تفاوتَ سَنَة، كان تفاوتُ مئة سَنَةٍ ألفَ يوم وسبعةً وثمانين يوماً وثلاث[2] عشرةَ ساعةً وأربعَ دقائق، وهي ثلاثةُ سنينَ وأربعةٌ وعشرون يوماً وإحدى عشرة ساعةً وستَّ عشرةَ دقيقة، فيكون تفاوتُ ثلاثِ مئةِ سنةٍ تسعَ سنينَ وثلاثاً وسبعين يوماً وتسعَ ساعاتٍ وثمانياً وأربعين دقيقة[3]؛ ولذا قيل: إنَّ روايتَه عن عليٍّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه لم تثبت.

---

(١) في التفسير الكبير ٢١/ ١١٢.

(٢) في الأصل و(م): وثلاثة.

(٣) جاء في هامش الأصل: وإذا اعتبر هذا سنين شمسية كان تسع سنين إلا أربعة وعشرين يوماً وإحدى عشرة ساعة وإحدى وعشرين دقيقة. اهـ. منه.

وبحث فيه الخفاجيُّ[1] بأنَّ وجهَ الدلالةِ فيه ظاهر؛ لأنَّ المعنى: لبثوا ثلاثَ مئةِ سنةٍ على حساب أهلِ الكتابِ الذين علَّموا قومَك السؤالَ عن شأنهم، وتسعاً زائدةً على حساب قومِك الذين سألوكَ عن ذلك، والعدولُ عن الظاهر يُشعر به، ودعوى أنَّ التفاوتَ تسعُ سنين مبنيَّةٌ على التقريب؛ لأنَّ الزائدَ لم يبلغ نصفَ سنة، بل ولا فصلاً من فصولِها، فلم يعبأْ به، وكونُ التفاوتِ تسعاً تقريباً جارٍ على سائر الأقوالِ في مقدار السنةِ الشمسيةِ والسنةِ القمرية؛ إذ التفاوتُ في سائرها لا يكاد يبلغ رُبعاً فضلاً عن نصف.

وقال الطِّيبي في توجيهِ العدول: إنَّه يمكن أن يقال: لعلهم لمَّا استكملوا ثلاثَ مئةِ سنة، قَرُبوا من الانتباه، ثم اتَّفق ما أَوجب بقاءهم نائمين تسعَ سنين.

وتعقِّب بأنَّ هذا يقتضي أن يكونَ المراد: وازدادوا نوماً، أي: قَوِي نومُهم في تِسع سنين، ولا يخفَى ما فيه.

وقال أيضاً: يجوز أن يكونَ أهلُ الكتابِ قد اختلفوا في مدَّة لَبثهم كما اختلفوا في عِدَّتهم، فجاء قولُه تعالى: «ولبثوا...» إلخ رافعاً للاختلاف مبيِّناً للحقّ، ويكون «وازدادوا تسعاً» تقريراً ودفعاً للاحتمال، نظير الاستثناءِ في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] وسيجيءُ بيانُه إن شاء الله تعالى، ولا يخلو عن حُسْن.

وقيل: إنَّهم انتبهوا قليلاً ثم رُدُّوا إلى حالتهم الأُولى؛ فلذا ذُكر الازدياد، وهو الذي يقتضيه ما أَخرجه ابنُ أبي حاتم عن قتادةَ المارُّ في قوله تعالى: (وَنُقَلِّبُهُمْ) إلخ، وهو - فيما أرى - أقربُ مما تقدَّم من حديث السنينَ الشمسيةِ والقمرية.

وقال جمع: إنَّ الجملةَ من كلام أهلِ الكتاب، فهي مِن مقول «سيقولون» السَّابق، وما بينهما اعتراضٌ. ونُسب ذلك إلى ابن عباس، فقد أَخرج ابنُ أبي حاتم وابنُ مردويه عنه ﷺ أنَّه قال: إنَّ الرجلَ لَيفسِّر الآيةَ يرى أنَّها كذلك، فيَهوي أَبعدَ ما بين السماءِ والأرض، ثم تلا: (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ) الآيةَ، ثم قال: كم لبثَ

(١) في حاشيته ٦/ ٩٢.

القوم؟ قالوا: ثلاثَ مئةٍ وتسعَ سنين، فقال: لو كانوا لبثوا كذلك، لم يقل الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۟﴾ ولكنَّه سبحانه حكى مقالةَ القومِ فقال تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ﴾ فأخبر أنَّهم لا يعلمون وقال: سيقولون: لبثوا في كهفهم ثلاثَ مئةٍ سنينَ وازدادوا تسعاً[1].

ولعل هذا لا يصحُّ عن الحَبر رضي الله عنه، فقد صحَّ عنه القولُ بأن عِدَّةَ أصحابِ الكهف سبعةٌ وثامنُهم كلبُهم، مع أنَّه تعالى عقَّب القولَ بذلك بقوله سبحانه: ﴿قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾ ولا فرقَ بينه وبين قولِه تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۟﴾ فلمَ دلَّ هذا على الردِّ ولم يدلَّ ذاك؟

نعم قرأ ابنُ مسعود: «وقالوا لَبِثوا في كهفِهم»[2] وهو يقتضي أن يكونَ من كلام الخائضين في شأنهم، إلَّا أنَّ التعقيبَ بقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۟﴾ كتعقيب القولِ الثالثِ في العِدَّة بما سمعتَ في عدم الدَّلالةِ على الردّ.

والظاهرُ أنَّ ضميرَ «وازدادوا» على هذا القولِ لأَصحاب الكهف، كما أنَّه كذلك على القولِ السابق.

وقال الخَفاجي[3]: إنَّ الضميرَ عليه لأَهل الكتاب، بخلافه على الأوَّل، ويظهر فيه وجهُ العدولِ عن ثلاث مئةٍ وتسع سنين؛ لأنَّ بعضَهم قال: لبثوا ثلاثَ مئةٍ، وبعضهم قال: إنَّه أَزيدُ بتسعة. اهـ. ولا يخفَى ما فيه.

وعلى القولين الظاهرُ أنَّ «بما لبثوا» إشارةٌ إلى المدَّة السابق ذِكرُها، وزعم بعضُهم أنَّه إشارةٌ إلى المدَّة التي بعد الإطلاعِ عليهم إلى زمن الرَّسولِ ﷺ. وهو كما ترى.

وقيل: إنَّه تعالى لمَّا قال: «وازدادوا تسعاً» كانت التِّسعُ مبهمة، لا يدرَى أنَّها سِنونَ أم شهورٌ أم أيامٌ أم ساعات، واختلف في ذلك بنو إسرائيل، فأُمر ﷺ بردِّ

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢١٨.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٢٣١، والكشاف ٢/ ٤٨١، والبحر المحيط ٦/ ١١٦. وجاء في الأصل و(م): لبثوا كهفهم، والمثبت من المصادر.

(٣) في حاشيته ٦/ ٩٣.

العلم إليه عزَّ وجلَّ في التِّسع فقط. اهـ، وليس بشيء؛ فإنَّه إذا سبق عددٌ مفسَّر وعُطف عليه ما لم يفسَّر، حُمِل تفسيرُه على السابق، فـ: عندي مئةُ درهمٍ وعشرة، ظاهرٌ في: وعشرةِ دراهم، وليس بمجمَلٍ كما لا يخفَى.

هذا ونصب «تسعاً» على أنَّه مفعولُ «ازدادوا» وهو ممَّا يتعدَّى إلى واحد. وقال أبو البقاءِ[1]: إنَّ زَادَ يتعدَّى إلى اثنين، وإذا بُني على افتعل تعدَّى إلى واحد. وظاهرُ كلامِ الراغبِ[2] وغيرِه أنَّ زاد قد يتعدَّى إلى واحد، يقال: زدتُه كذا، فزادَ هو وازداد كذا. ووجهُ ذلك ظاهرٌ فلا تغفُل.

والجمهورُ على أنَّ «سنين» في القراءة بتنوين «مئة» منصوب، لكن اختلفوا في توجيهِ ذلك:

فقال أبو البقاءِ[3] وابنُ الحاجب: هو منصوبٌ على البدليَّة من «ثلاث مئة».

وقال الزَّمخشريّ[4]: على أنَّه عطفُ بيانٍ لـ «ثلاث مئة» وتعقَّبه في «البحر» بأنَّه لا يجوز على مذهب البصريِّين[5].

وادَّعى بعضُهم أنه أَوْلى من البدلية؛ لأنَّها تستلزم ألَّا يكونَ العددُ مقصوداً، ويؤيِّده ما أخرجه ابنُ أبي شيبةَ وابن جَريرٍ وابنُ المنذر وابن أبي حاتمٍ عن الضحَّاك قال: لمَّا نزلت هذه الآيةُ ﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِاْئَةٍ﴾ قيل: يا رسولَ الله، أياماً أم أشهراً أم سنين؟ فأنزل اللهُ تعالى ﴿سِنِينَ﴾[6].

وجوَّز ابنُ عطية[7] الوجهين.

وقيل: على التمييز. وتُعقِّب بأنَّه يلزم عليه الشذوذُ من وجهَين، وستعلم وجهَه قريباً إن شاء اللهُ تعالى، وبما نقل في «المفصَّل» عن الزجَّاج أنَّه يلزمُ أن يكونوا

---

(١) في الإملاء ٣/ ٥١٣.

(٢) في المفردات (زيد).

(٣) في الإملاء ٣/ ٥١٣.

(٤) في الكشاف ٢/ ٤٨١.

(٥) البحر ٦/ ١١٧.

(٦) تفسير الطبري ١٥/ ٢٣٠، والدر المنثور ٤/ ٢١٨، وعنه نقل المصنف.

(٧) في المحرر الوجيز ٣/ ٥١٠.

لبثوا تسعَ مئةِ سنة[١]، قال ابنُ الحاجب: ووجهُه أنَّه فهم من لغتهم أنَّ مميِّز المئةِ واحدٌ من مئة، كما إذا قلت: مئة رجل، فـ «رجل» واحدٌ من المئة، فلو كان «سنين» تمييزاً، لَكان واحداً من ثلاث مئة، وأقلُّ السنين ثلاثة، فكان كأنَّه قيل: ثلاثُ مئةِ ثلاثِ سنين، فيكون تسعَ مئةِ سنة.

ويُردُّ بأنَّ ما ذُكر مخصوصٌ بما إذا كان التمييزُ مفرَداً، وأمَّا إذا كان جمعاً، فالقصدُ فيه كالقصد في وقوع التمييزِ جمعاً في نحو: ثلاثةُ أثواب، مع أنَّ الأصلَ في الجميع الجمعُ، وإنَّما عدلوا إلى المفرَد لعِلَّة كما بيِّن في محلِّه، فإذا استُعمل التمييزُ جمعاً استُعمل على الأصل، وما قال إنَّما يلزم لو كان ما استُعمل جمعاً استُعمل كما استُعمل المفرد، فأمَّا إذا استُعمل الجمعُ على أَصله فيما وضع له العددُ، فلا. انتهى.

وقد صرَّح الخفاجيُّ[٢] أنَّ ذلك كتقابُل الجمعِ بالجمع.

وجوَّز الزجَّاج[٣] كونَ «سنين» مجروراً على أنَّه نعتُ «مئة» وهو راجعٌ في المعنى إلى جملةِ العدد، كما في قولِ عنترة:

فيها اثنتانِ وأربعونَ حَلوبةً ... سُوداً كخافيةِ الغرابِ الأَسحمِ[٤]

حيث جعل سوداً نعتاً لحَلوبةً، وهي في المعنى نعتٌ لجملة العدد.

وقال أبو عليّ[٥]: لا يمتنع أن يكونَ الشاعرُ اعتبر حَلوبةً جمعاً، وجعل سُوداً وصفاً لها، وإذا كان المرادُ به الجمع، فلا يمتنعُ أن يقعَ تفسيراً لهذا الضربِ من العددِ من حيث كان على لفظ الآحاد، كما يقال: عشرون نفراً، وثلاثون قَبيلاً.

وقرأ حمزة، والكِسائي، وطلحة، ويحيى، والأعمش، والحسن، وابنُ أبي ليلى، وخَلَف، وابنُ سعدان، وابنُ عيسى الأصبهاني، وابن جُبَيرٍ الأنطاكي:

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٦/ ٢١.
(٢) في حاشيته ٦/ ٩٣.
(٣) في معاني القرآن ٣/ ٢٧٨.
(٤) الديوان ص١٧.
(٥) في الحجة ٥/ ١٣٨.

«ثلاثَ مئةِ سنين»[١] بإضافة «مئة» إلى «سنين»، وما نُقل عن الزجَّاج يَرِد هنا أيضاً، ويُرَدُّ بما رُدَّ به هناك، ولا وجهَ لتخصيص الإيراد بنصب «سنينَ» على التمييز، فإنَّ منشأ اللزومِ على فَرْض تسليمِه كونُه تمييزاً، وهو متحقِّق إذا جُرَّ أيضاً، وجرُّ تمييزِ المئةِ بالإضافة أحدُ الأمرَين المشهورَين فيه استعمالاً، وثانيهما كونُه مفرداً، ولكون الإفراد مشهوراً في الاستعمال أُطلق عليه الأصل، فهو أصلٌ بحسَب الاستعمال.

ولا ينافي هذا قولُ ابنِ الحاجب: إنَّ الأصلَ في التمييز مطلقاً الجمع، كما سمعتَ آنفاً؛ لأنَّه أراد أنَّه الأصلُ المرفوضُ قياساً، نظراً إلى أنَّ المئةَ جمعٌ كثلاثةٍ وأربعةٍ ونحوِهما، كذا في «الكشف»، وقد يَخرج عن الاستعمالِ المشهورِ فيأتي مفرداً منصوباً، كما في قوله:

إذا عاش الفتى مئتينِ عاماً فقد ذهب اللَّذاذةُ والفَتَاءُ[٢]

وقد يأتي جمعاً مجروراً بالإضافة، كما في الآية على قراءة الكِسائيِّ وحمزةَ ومَن معهما، لكن قالوا: إنَّ الجمعَ المذكورَ فيها قد أُجري مُجرَى العاري عن علامةِ الجمع؛ لِمَا أنَّ العلامةَ فيه ليست متمحِّضةً للجمعية، لأنَّها كالعِوَض عن لام مفردِه المحذوفة، حتى إنَّ قوماً لا يُعربونه بالحروف، بل يُجرونه مُجرَى حين، ولم أجدْ فيما عندي من كتب العربيةِ شاهداً من كلام العربِ لإضافة المئةِ إلى جمع، وأكثرُ النَّحويين يوردون الآيةَ على قراءة حمزةَ والكسائيِّ شاهداً لذلك، وكفى بكلام اللهِ تعالى شاهداً.

وقرأ أُبَيّ: «ثلاثَ مئةِ سَنَة» بالإضافة والإفراد[٣]، كما هو الاستعمالُ الشائع، وكذا في مصحفِ ابنِ مسعود[٤].

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١١٧ وقراءة حمزة والكسائي في التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٣١٠، وقراءة خلف في النشر.

(٢) قائله الربيع بن ضَبُع الفَزاري، كما في الكتاب ١/ ٢٠٨، والخزانة ٣/ ٣٠٦ (دار صادر).

(٣) القراءات الشاذة ص٧٩، والبحر ٦/ ١١٧.

(٤) البحر ٦/ ١١٧.

وقرأ الضحَّاك: «ثلاثَ مئةٍ سِنون» بالتنوين ورفعِ «سِنونَ» على أنَّه خبرُ مبتدأ محذوف، أي: هي سِنون[١].

وقرأ الحسنُ وأبو عَمرٍو في رواية اللؤلؤيِّ عنه: «تَسعاً» بفتح التاءِ[٢]، وهو لغةٌ فيه فاعلَمْ، واللهُ تعالى أعلم.

﴿لَهُۥ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي: جميعُ ما غاب فيهما، وخَفِي من أحوال أهلِهما، فالغيبُ مصدرٌ بمعنى الغائبِ والخفيّ، جُعل عينَه للمبالغة، واللامُ للاختصاص العلميّ، أي: له تعالى ذلك علماً، ويلزم منه ثبوتُ علمِه سبحانَه بسائر المخلوقات؛ لأنَّ مَن عَلِمَ الخفيَّ عَلِمَ غيرَه بالطريق الأَوْلى.

﴿أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ﴾ صيغتا تعجُّب، والهاءُ ضميرُه تعالى، والكلامُ مندرجٌ تحت القول، فليس التعجُّب منه سبحانه ليقال: ليس المرادُ منه حقيقتَه لاستحالتِه عليه تعالى، بل المرادُ أنَّ ذلك أمرٌ عظيمٌ مِن شأنه أن يُتعجَّبَ منه كما قيل، ولا يمتنع صدورُ التعجُّب من بعض صفاتِه سبحانه وأفعالِه عزَّ وجلَّ حقيقةً من غيره تعالى.

وفي الحديث[٣]: «ما أَحلمَك عمَّن عصاك، وأقربَك ممَّن دعاك، وأعطفَك على مَن سألك» ولهم في هذه المسألةِ كلامٌ طويل، فليرجعْ إليه مَن أراده، ولابن هشامٍ رسالةٌ في ذلك.

وأيًّاما كان، ففيه إشارةٌ إلى أنَّ شأنَ بصرِه تعالى وسمعِه عزَّ وجلَّ - وهما صفتان غيرُ راجعتَين إلى صفة العلم - خارجٌ عمَّا عليه بصرُ المبصِرين وسمعُ السامعين، فإنَّ اللطيفَ والكثيف، والصغيرَ والكبير، والجليَّ والخفيّ، والسِّرَّ والعلن، على حدٍّ سواءٍ في عدم الاحتجاب عن بصره وسمعِه تبارك وتعالى، بل مِن الناس مَن قال: إنَّ المعدومَ والموجودَ في ذلك سواء، وهو مبنيٌّ على شيئيَّة المعدوم، والخلافُ في ذلك معلوم، ولعل تقديمَ ما يدلُّ على عِظَم شأنِ بصرِه عزَّ وجلَّ لِمَا أنَّ ما نحن بصدده مِن قَبيل المُبصَرات.

---

(١) البحر ٦/ ١١٧.

(٢) القراءات الشاذة ص٧٩، والبحر ٦/ ١١٧.

(٣) كذا نقل المصنف عن الشهاب في الحاشية ٦/ ٩٣، ولم نقف عليه حديثاً.

والأصل: أَبْصَرَ وأَسْمَعَ، والهمزةُ للصَّيرورة، لا للتعدية، أي: صار ذا بَصَر، و: صار ذا سَمْع، ولا يقتضي ذلك عدمَ تحقُّقِهما له تعالى، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً، وفيهما ضميرٌ مستترٌ عائدٌ عليه سبحانه، ثم حوِّلا إلى صيغة الأمر، وبرز الضميرُ الفاعلُ لعدم ليَاقةِ صيغةِ الأمر لتحمُّل ضميرِ الغائب، وجُرَّ بالباءِ الزائدة، فكان له محلَّان: الجرُّ لمكان الباء، والرفعُ لِمكان كونِه فاعلاً، ولكونه صار فَضلةً صورةً، أُعطي حكمَها، فصحَّ حذفُه من الجملة الثانيةِ مع كونِه فاعلاً، والفاعلُ لا يجوز حذفُه عندهم، ولا تكاد تُحذَف هذه الباءُ في هذا الموضعِ إلَّا إذا كان المتعجَّب منه إنْ وصِلَتَها، نحو: أَحسِنْ أن تقولَ، وهذا الفعلُ لكونه ماضياً معنًى قيل: إنَّه مبنيٌّ على فتحٍ مقدَّر مَنَعَ مِن ظهوره مجيئُه على صورةِ الأمر، وهذا مذهبُ سيبويه في هذا التركيب.

قال الرَّضِيّ: وضعّف ذلك بأنَّ الأمرَ بمعنى الماضي ممَّا لم يُعهَد، بل جاءَ الماضي بمعنى الأمر، كما في حديث: «اتَّقى اللهَ امرؤٌ فعل خيراً يُثَبْ عليه»[1] وبأنَّ: صار ذا كذا، قليلٌ، ولو كان ما ذكر منه، لَجاز: أَلحِمْ بزيدٍ وأَشحِم بزيد، وبأنَّ زيادةَ الباءِ في الفاعل قليل، والمطَّرد زيادتُها في المفعول.

وتعقَّب بأنَّ كونَ الأمرِ بمعنى الماضي ممَّا لم يُعهَد غيرُ مسلَّم، ألا ترى أنَّ كفَى به بمعنى اكتفِ به عند الزجَّاج، وقصد بهذا النقلِ الدَّلالة على أنَّه قصد به معنًى إنشائيّ هو التعجُّب، ولم يقصد ذلك من الماضي؛ لأنَّ الإنشاءَ أنسبُ بصيغة الأمرِ منه؛ لأنَّه خبرٌ في الأكثر، وبأنَّ كثرةَ أَفْعَلَ بمعنى: صار ذا كذا، لا تخفَى على المتتبِّع، وجوازُ أَلحِم بزيدٍ على معنى التعجُّب لازم، ولا محذورَ فيه، وعلى معنًى آخَرَ غيرُ لازم، نعم ما ذكر من قِلَّة زيادةِ الباءِ في الفاعل ممَّا لا كلامَ فيه.

والإنصافُ أنَّ مذهبَ سيبويه في هذه المسألةِ لا يخلو عن تعسُّف، ومذهبُ الأخفش ـ وعزاه الرَّضيُّ إلى الفرَّاء ـ أنَّ أَفعِلْ في نحو هذا التركيبِ أمرٌ لفظاً ومعنًى، فإذا قلت: أَحسِن بزيد، فقد أمرتَ كلَّ واحدٍ بأن يجعلَ زيداً حسناً، ومعنى

---

(١) شاهد نحوي هو قول لبعض العرب، ولم نقف عليه حديثاً، ينظر مغني اللبيب ص ١٤٤ و٥٢٢، وكتاب سيبويه ٣/ ١٠٠، وفيه: فعل خيراً بالواو، ومعناه: ليتَّق وليفعل.

جعلِه كذلك وصفُه به، فكأنَّك قلت: صفْه بالحُسن كيف شئتَ؛ فإنَّ فيه منه كلَّ ما يمكن أن يكونَ في شخص، كما قال الشاعر[1]:

لقد وجدتَ مكانَ القولِ ذا سَعَةٍ فإنْ وجدتَ لساناً قائلاً فقُلِ

وهذا المعنى مناسبٌ للتعجُّب، بخلاف تقديرِ سيبويه، وأيضاً همزةُ الجعلِ أكثرُ من همزةِ صار ذا كذا، وإنْ لم يكن شيءٌ منهما ـ على ما قال الرَّضِي ـ قياساً مطَّرداً. واعتُبِر الفاعلُ ضميرَ المأمور، وهو: كلُّ أحد؛ لأنَّ المرادَ أنَّه لظهور الأمرِ يؤمر كلُّ أحدٍ لا على التعيينِ بوصفه بما ذُكر، ولم يتصرَّف في أفعِل على هذا المذهبِ فيُسندَ إلى مثنًّى أو مجموعٍ أو مؤنَّث؛ لِمَا ذكروا من عِلَّة كونِ فعل التعجُّبِ غيرَ متصرِّف، وهي مشابهتُه الحروفَ في الإنشاء، وكونُ كلِّ لفظٍ من ألفاظه صار عَلَماً لمعنًى من المعاني وإنْ كان هناك جملة، فالقياسُ ألَّا يتصرَّفَ فيه احتياطاً؛ لتحصيل الفهم، كأسماءِ الأعلام، فلذا لم يتصرَّف في نِعمَ وبئسَ في الأمثال، وسهَّل ذلك هنا انمحاءُ معنى الأمرِ فيه، كما انمحى معنى الجعلِ وصار لمحض إنشاء التعجُّب، ولم يبقَ فيه معنى الخطاب، والباءُ زائدةٌ في المفعول.

وأجاز الزجَّاجُ أن تكونَ الهمزةُ للصَّيرورة، فتكون الباءُ للتعدية، أي: صيَّره ذا حُسن. ثم إنَّه اعتذر لبقاءِ أَحسِن في الأحوال على صورةٍ واحدة؛ لكون الخطابِ لمصدر الفعل، أي: يا حُسنُ أَحسِن بزيد، وفيه تكلُّف وسَمَاجة.

وأيضاً نحن نقول: أَحسِن بزيدٍ يا عَمرو، ولا يخاطَب شيئان في حالةٍ إلَّا أن يقول: معنى خطابِ الحُسن قد انمحى، وثمرةُ الخلافِ بين سيبويه وغيره تظهر فيما إذا اضطرَّ إلى حذف الباء، فعلى مذهبِ سيبويه يلزم رفعُ مجرورِه، وعلى غيره يلزم نصبُه.

هذا وقال ابنُ عطية[2]: يحتمل أن يكونَ معنى الآية: أَبصِر بدين اللهِ تعالى وأسمِع به، أي: بُصِر بهُدى اللهِ تعالى وسُمِع به، فترجع الهاءُ إمَّا على الهدى، وإمَّا على الاسمِ الجليل. ونُقل ذلك عن ابن الأنباري، وليس بشيء.

---

(١) هو المتنبي، والبيت في ديوانه ٣/ ٢٠٥.

(٢) في المحرر الوجيز ٣/ ٥١٠.

وقرأ عيسى: «أَبصرَ به وأَسمعَ»[١] بصيغة الماضي فيهما، وخرَّج ذلك أبو حيَّان[٢] على أنَّ المرادَ الإخبارُ لا التعجُّب، والضميرُ المجرورُ لله تعالى، أي: أَبصرَ عبادَه بمعرفته سبحانَه وأَسمَعَهم.

وجوَّز أن يكونَ «أَبْصَرَ» أفعلَ تفضيل، وكذا «أَسمَعَ» وهو منصوبٌ على الحاليَّة من ضميرِ «له»، وضميرُ «به» عائدٌ على الغيب، وليس المرادُ حقيقةَ التفضيل، بل عِظَم شأنِ بَصَره تعالى وسَمْعه عزَّ وجلّ. ولعل هذا أَقربُ ممَّا ذكره أبو حيَّان.

وحاصلُ المعنى عليه أنَّه جلَّ شأنُه يعلم غيبَ السماواتِ والأرضِ بصيراً به وسميعاً على أتمِّ وجهٍ وأعظمِه.

﴿مَا لَهُم﴾ أي: لأهل السماواتِ والأرضِ المدلولِ عليه بذِكرهما ﴿مِّن دُونِهِۦ﴾ تعالى ﴿مِن وَلِيٍّ﴾ مَن يتولَّى أمورَهم ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ﴾ في قضائه تعالى ﴿أَحَدًا ﴿٢٦﴾﴾ كائناً مَن كان، ولا يجعلُ له فيه مَدخلاً.

وقيل: يحتمل أن يعودَ الضميرُ لأَصحاب الكهف، وإضافةُ «حكم» للعهد، على معنى: ما لهم مَن يتولَّى أمرَهم ويحفظُهم غيره سبحانه، ولا يُشرك في حكمه الذي ظهر فيهم أحداً من الخلق.

وجوَّز ابن عطيةَ[٣] أن يعودَ على معاصري رسولِ اللهِ ﷺ من الكفَّار المشاقِّين له عليه الصلاة والسلام، وجَعَلَ الآيةَ اعتراضاً بتهديد.

وقيل: يحتمل أن يعودَ على مؤمني أهلِ السماواتِ والأرض، والمرادُ أنَّهم لن يتَّخذوا من دونِه تعالى وليًّا.

وقيل: يعود على المختلفين في مدَّة لَبثِ أصحابِ الكهف، أي: لا يتولَّى أمرَهم غيرُ اللهِ تعالى، فهم لا يَقدرون بغير إقداره سبحانه، فكيف يعلمون بغير إعلامِه عزَّ وجلّ. والكلُّ كما ترى.

---

(١) القراءات الشاذة ص٧٩.
(٢) في البحر ٦/ ١١٧.
(٣) في المحرر الوجيز ٣/ ٥١١.

ثم لا يخفَى عليك أنَّ ما في النَّظم الكريمِ أبلغُ في نفي الشريكِ من أن يقال: مِن وليٍّ ولا شريك.

وقرأ مجاهدٌ: «ولا يُشرِكْ» بالياء آخرِ الحروفِ والجزم[1]. قال يعقوب: لا أَعرف وجهَ ذلك. ووجَّهه بعضُهم بأنَّه سكَّن بنيَّة الوقف.

وقرأ ابنُ عامر، والحسن، وأبو رجاءٍ، وقتادة، والجحدريّ، وأبو حَيْوة، وزيد، وحُميد بنُ الوزير عن يعقوب، والجُعفيّ واللؤلؤيُّ عن أبي بكر: «ولا تُشرِكْ»[2] بالتاء ثالثِ الحروفِ والجزم، على أنَّه نهيٌ لكلِّ أحدٍ عن الشِّرك، لا نهيٌ له ﷺ، ولو جُعِل له عليه الصلاة والسلام لَجُعل تعريضاً بغيره، كقوله: إياكِ أَعني واسمعي يا جارة، فيكون مآلُه إلى ذلك.

وجوِّز أن يكونَ الخطابُ له ﷺ، ويجعل معطوفاً على «لا تقولن» والمعنى: لا تسألْ أحداً عمَّا لا تعرفه من قصَّة أصحابِ الكهفِ ولبثهم، واقتصرْ على ما يأتيكَ في ذلك من الوحي. أو: لا تسألْ أحداً عمَّا أَخبرك اللهُ تعالى به من نبأ مدَّةِ لَبثهم، واقتصرْ على بيانهِ سبحانه.

ولا يخفَى ما فيه من كثرة مخالفةِ الظاهرِ وإنْ كان أشدَّ مناسبةً لقوله تعالى﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ ووجهُ الربطِ على القراءةِ المشهورة ـ حَسبما تقدَّم من تفسيرها ـ أنَّه سبحانه لمَّا ذكر قصةَ أصحابِ الكهفِ وكانت من المغيَّبات بالإِضافة إليه ﷺ ودلَّ اشتمالُ القرآنِ عليها على أنَّه وحيٌ معجزٌ من حيثية الاشتمالِ وإنْ كانت جهةُ إعجازِه غيرَ منحصرةٍ في ذلك، أَمَره جلَّ شأنُه بالمواظبة على دَرسِه بقوله سبحانه: «واتل. . .» إلخ. وهو أمرٌ من التِّلاوة بمعنى القراءة، أي: لازِمْ تلاوةَ ذلك على أَصحابك، أو مطلقاً، ولا تكترثْ بقول مَن يقول لك: ائتِ بقرآنٍ غيرِ هذا أو بدِّله.

وجوِّز أن يكونَ «اتل» أمراً من التُّلوّ، بمعنى الاتِّباع، أي: اِتَّبع ما أُوحي إليك والزم العملَ به.

---

(١) البحر ٦/١١٧.

(٢) البحر ٦/١١٧. وقراءة ابن عامر في التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/٣١٠.

وقيل: وجهُ الربطِ أنَّه سبحانه لمَّا نهاه عن المِراء المتعمَّق فيه وعن الاستفتاء، أَمَرَه سبحانه بأنْ يتلوَ ما أُوحي إليه من أمرهم، فكأنَّه قيل: اِقرأ ما أُوحي إليك مِن أمرهم واستغنِ به ولا تتعرَّضْ لأكثرَ من ذلك، أو: اتَّبع ذلك وخُذْ به، ولا تتعمَّق في جدالهم، ولا تستفتِ أحداً منهم. فالكلامُ متعلِّق بما تقدَّم من النَّواهي، والمرادُ بـ «ما أُوحي» إلخ هو الآياتُ المتضمِّنة شرحَ قصةِ أصحابِ الكهف.

وقيل: متعلِّقٌ بقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۟﴾ أي: قل لهم ذلك واتلُ عليهم إخبارَه عن مدَّة لَبثهم، فالمراد بـ «ما أُوحي» إلخ: ما تضمَّن هذا الإخبار. وهذا دونَ ما قبلَه بكثير، بل لا ينبغي أنْ يلتفتَ إليه، والمعوَّل عليه أنَّ المرادَ بـ «ما أُوحي» ما هو أعمُّ ممَّا تضمَّن القصةَ وغيره من كتابه تعالى.

﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ لا يَقدِر أحدٌ على تبديلها وتغييرِها غيرُه، وأمَّا هو سبحانه فقدرتُه شاملةٌ لكلِّ شيء، يمحو ما يشاءُ ويُثبت. ويُعلَم ممَّا ذُكر اندفاعُ ما قيل: إنَّ التبديلَ واقع؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً﴾ [النحل: ١٠١] الآيةَ.

والظاهرُ عمومُ الكلماتِ الأخبارَ وغيرَها، ومن هنا قال الطبرسيّ[1]: المعنى: لا مغيِّرَ لِمَا أَخبر به تعالى ولا لِمَا أَمَر، والكلامُ على حذفِ مضاف، أي: لا مبدِّلَ لحكم كلماتِه. انتهى.

لكنِ أنت تعلم أنَّ الخبرَ لا يقبل التبديلَ، أي: النَّسخ، فلا تتعلَّق به الإرادةُ حتى تتعلَّقَ به القدرة، لئلَّا يلزمَ الكَذِبُ المستحيلُ عليه عزَّ شأنُه.

ومنهم مَن خصَّ الكلماتِ بالأخبار؛ لأنَّ المقامَ للإخبار عن قصَّة أصحابِ الكهف، وعليه لا يُحتاج إلى تخصيص النكرةِ المنفيَّة؛ لِمَا سمعتَ من حال الخبر، وقولُ الإمام[2]: إنَّ النسخَ في الحقيقةِ ليس بتبديل؛ لأنَّ المنسوخَ ثابتٌ في وقته إلى وقت طَرَيانِ الناسخ، فالناسخُ كالمغاير[3]، فكيف يكون تبديلاً = توهُّمٌ لا يُقتدَى به.

(١) في مجمع البيان ١٥/ ١٤٧.
(٢) في التفسير الكبير ٢١/ ١١٤.
(٣) في التفسير الكبير: كالغاية.

ومن الناس مَن خصَّ الكلماتِ بمواعيده تعالى لعباده الموحِّدين، فكأنَّه قيل: اتلُ ما أُوحي إليك ولا تبالِ بالكَفَرة المعاندين، فإنَّه قد تضمَّن من وعد الموحِّدين ما تضمَّن، ولا مبدِّلَ لذلك الوعد، ومآلُه: اتلُ ولا تبال، فإنَّ الله تعالى ناصرُك وناصرُ أصحابِك. وهو كما ترى وإنْ كان أشدَّ مناسبةً لما بعدُ.

والضميرُ ـ على ما يظهر من «مَجمَع البيان»[1] ـ للكتاب، ويجوز أن يكونَ للربِّ تعالى، كما هو الظاهرُ في الضمير في قولِه سبحانه: ﴿وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ۝٢٧﴾ أي: ملجأً تعدل إليه عند إلمام مُلمَّة. وقال الإمامُ: في البيان والإرشاد[2]، وأصلُه من الالتحادِ بمعنى الميل. وجوَّز الراغب[3] فيه أن يكونَ اسمَ مكان، وأن يكونَ مصدراً. وفسَّره ابنُ عباسٍ رضي الله عنهما هنا بالمدخل في الأرض، وأنشد عليه ـ حين سأله نافعُ بن الأرزقِ ـ قولَ خصيبٍ الضَّمري:

يا لهفَ نفسي ولهفٌ غيرُ مُجديةٍ عني وما عن قضاءِ اللهِ ملتحدُ[4]

ولا داعيَ فيه لتفسيره بالمدخل في الأرض ليُلتجأَ إليه.

ثمَّ إذا كان المعنيُّ بالخطاب سيِّدَ المخاطَبين ﷺ، فالكلامُ مبنيٌّ على الفرْض والتقدير؛ إذ هو عليه الصلاة والسلام بل خلَّصُ أمَّتِه لا تحدِّثهم أنفسُهم بطلب ملجأٍ غيره تعالى، نسأله سبحانه أن يجعلَنا ممَّن التجأ إليه، وعوَّل في جميع أمورِه عليه، فكفاه جلَّ وعلا ما أهمَّه، وكشف عنه غياهبَ كلِّ غُمَّه.

❁ ❁ ❁

هذا ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾ قد تقدَّم أنَّ مقامَ العبوديةِ لا يُشابهه مقامٌ ولا يدانيه، ونبيُّنا ﷺ في أعلى مراقيه. وقد ذُكِر أنَّ العبدَ الحقيقيَّ مَن كان حرًّا عن الكونَين، وليس ذاك إلَّا سيِّدُهما ﷺ.

---

(١) ١٥/ ١٤٧.
(٢) أي: ولن تجد من دونه ملتحداً في البيان والإرشاد. تفسير الرازي ٢١/ ١١٤.
(٣) في المفردات (لحد).
(٤) أخرجه ابن الأنباري في الوقف والابتداء ١/ ٩٠.

﴿وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ۝١ قَيِّمًا﴾ قد تقدَّم في التفسير أنَّ الضميرَ المجرورَ عائدٌ على «الكتاب»، وجَعَله بعضُ أهلِ التأويلِ عائداً على «عبده»، أي: لم يجعلْ له عليه الصلاة والسلام انحرافاً عن جنابِه وميلاً إلى ما سواه، وجَعَله مستقيماً في عبوديَّته سبحانه، وجَعَلَ الأمرَ في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢] أمرَ تكوين.

﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ﴾ وهو بأسُ الحجاب، والبُعدِ عن الجناب، وذلك أشدُّ العذاب ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

﴿وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ وهي الأعمالُ التي أُريد بها وجهُ اللهِ تعالى لا غير. وقيل: العملُ الصالح: التبرِّي من الوجودِ بوجود الحقِّ ﴿أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾ وهي رؤيةُ المولى ومشاهدةُ الحقِّ بلا حجاب.

﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ فيه إشارةٌ إلى مزيد شفقتِه ﷺ واهتمامِه وحرصِه على موافقة المخالفين وانتظامِهم في سِلك الموافقين.

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾ من الأنهار والأشجارِ والجبالِ والمعادنِ والحَيَوانات ﴿زِينَةً لَّهَا﴾ أي: لأهلها ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ فيجعل ذلك مرآةً لمشاهدة أنوارِ جلالِه وجمالِه سبحانه عزَّ وجلّ. وقال ابنُ عطاء: حسنُ العمل: الإعراضُ عن الكلّ. وقال الجنيد: حُسنُ العمل: اتِّخاذُ ذلك عِبرةً وعدمُ الاشتغالِ به. وقال بعضُهم: أهلُ المعرفةِ بالله تعالى والمحبَّةِ له هم زينةُ الأرض، وحسنُ العملِ: النظرُ إليهم بالحُرمة.

﴿وَإِنَّا لَجَٰعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾ كناية عن ظهور فَناءِ ذلك بظهور الوجودِ الحقَّاني والقيامةِ الكبرى.

﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا﴾ قال الجنيدُ قدَّس اللهُ سرَّه: أي: لا تتعجَّبْ منهم، فشأنُك أعجبُ من شأنهم، حيث أسرى بك ليلاً من المسجد الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى، وبلغ بك سِدرةَ المنتهَى، وكنتَ في القُرب كقابِ قوسَين أو أدنَى، ثم ردَّك قبل انقضاءِ الليلِ إلى مضجعك.

﴿إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ﴾ قيل: هم فتيانُ المعرفةِ الذين جُبلوا على سجيَّة الفُتُوَّة، وفتوَّتُهم إعراضُهم عن غير اللهِ تعالى، فأَوَوا إلى كهف الخلوةِ به سبحانه

﴿فَقَالُوا﴾ حين استقاموا في منازل الأُنس، ومشاهدِ القدس، وهيَّجهم ما ذاقوا إلى طلب الزِّيادة، والترقِّي في مراقي السَّعادة: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً﴾ معرفةً كاملةً، وتوحيداً عزيزاً ﴿وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ بالوصول إليك، والفن٠اءِ فيك.

﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِي ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ كناية عن جعلهم مستغرقين فيه سبحانه، فانين به تعالى عمَّا سِواه ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا﴾ إشارةٌ إلى ردِّهم إلى الصَّحو بعد السُّكر، والبقاءِ بعد الفناء. ويقال أيضاً: هو إشارةٌ إلى الجَلوةِ بعد الخَلوة. وهما قولانِ متقاربان.

﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ﴾ الإيمانَ العلميَّ ﴿وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾ بأَنْ أحضرناهم وكاشفناهم ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ سكَّناها عن التزلزُل بما أَسكنَّا فيها من اليقين، فلم يسنحْ فيها هواجسُ التخمين، ولا وساوسُ الشياطين. ويقال أيضاً: رفعناها من حضيض التلوينِ إلى أَوج التمكين.

﴿إِذْ قَامُواْ﴾ بنا لنا ﴿فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ مالكُ أمرِهما ومدبِّرُهما، فلا قيامَ لهما إلَّا بوجوده، المفاضِ من بحار جودِه ﴿لَن نَّدْعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا﴾ إذ ما من شيءٍ إلَّا وهو محتاجٌ إليه سبحانه، فلا يصلحُ لأن يُدعَى ﴿لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا﴾ كلاماً بعيداً عن الحقّ، مُفرِطاً في الظلم.

واستدلَّ بعضُ المشايخِ بهذه الآيةِ على أنَّه ينبغي للسالكين إذا أرادوا الذِّكرَ وتحلَّقوا له أنْ يقوموا فيذكروا قائمين. قال ابنُ الفَرس[1]: وهو استدلالٌ ضعيف، لا يقوم به المدَّعى على ساقٍ.

وأنت تعلم أنَّه لا بأسَ بالقيام والذِّكر، لكن لا على ما يفعله المتشيِّخون اليوم؛ فإنَّ ذلك لم يكن في أُمَّةٍ من الأُمم، ولم يجِئْ في شريعة نبيِّنا ﷺ، بل لَعَمري إنَّ تلك الحِلَقَ حبائلُ الشيطان، وذلك القيامُ قعودٌ في بُحبوحة الخِذلان.

﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ أي: وإذ خرجتم عن صُحبة أهلِ الهوى، وأعرضتم عن السُّوى ﴿فَأْوُۥٓاْ إِلَى ٱلْكَهْفِ﴾ فاخلُوا بمحبوبكم ﴿يَنشُرْ لَكُمْ

---

(١) في (م): الغرس، ولم تجوَّد في الأصل، والمثبت من الإكليل للسيوطي ص ١٧٠، وعنه نقل المصنف.

رَبُّكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ﴾ مطويٌّ معرفتِه ﴿وَيُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقًا﴾ ما تنتفعون به من أنوار تجلِّياته، ولطائفِ مشاهداتِه.

قال بعضُ العارفين: العزلةُ عن غير اللهِ تعالى توجب الوُصلةَ بالله عزَّ وجلّ، بل لا تحصل الوُصلةُ إلَّا بعدَ العزلة، أَلا ترى كيف كان رسولُ اللهِ ﷺ يتحنَّث بغار حِراءَ حتى جاءه الوحيُ وهو فيه؟

﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾ لئلَّا يكثرَ الضوءُ في الكهف، فيقلَّ معه الحضور، فقد ذكروا أنَّ الظلمةَ تُعين على الفِكر وجمعِ الحواسّ، ومن هنا ترى أهلَ الخلوةِ يختارون لخلوتهم مكاناً قليلَ الضِّياء، ومع هذا يُغمضون أَعينَهم عند المراقبة.

وفي «أسرار القرآن» أنَّ في الآية إشارةً إلى أنَّ اللهَ تعالى حَفِظهم عن الاحتراق في السُّبُحات، فجعل شمسَ الكبرياءِ تَزاور عن كهف قُربهم ذاتَ يمينِ الأزلِ وذاتَ شِمال الأبد، وهم في فجوةِ وصالِ مشاهدةِ الجمال والجلال، محروسون محفوظون عن قَهر سلطانِ صرفِ الذَّات الأزليةِ التي تتلاشى الأكوانُ في أوَّل بوادي إشراقِها.

وفي الحديث[1]: «حجابُه النُّور، لو كشفه لأحرقت سُبُحاتُ وجهه كلَّ شيءٍ أدركه بصرُه».

وقيلَ في تأويله: إنَّ شمسَ الرُّوح أو المعرفة والوِلاية، إذا طلعت من أُفق الهداية، وأشرقت في سماءِ الواردات، وهي حالةُ السُّكر وغَلَبةِ الوجد، لا تنصرفُ في خَلْوتهم إلى أمرٍ يتعلَّق بالعُقبَى، وهو جانبُ اليمين، وإذا غربت، أي: سكنت تلك الغَلَبةُ وظهرت حالةُ الصَّحو، لا تلتفت هِمَمُ أرواحِهم إلى أمرٍ يتعلَّق بالدنيا، وهو جانبُ الشِّمال، بل تنحرف عن الجهتَين إلى المولى، وهم في فراغٍ عمَّا يَشغلهم عن اللهِ تعالى.

وذُكر أنَّ فيه إشارةً إلى أنَّ نورَ ولايتهم يغلب نورَ الشمسِ ويردُّه عن الكهف، كما يغلب نورُ المؤمنِ نار جهنم. وليس هذا بشيءٍ وإنْ رُوي عن ابنِ عطاء.

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٩) من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ، وسلف ١/ ١٣٢.

﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ الذي رُفعت عنه الحُجُبُ ففاز بما فاز ﴿وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ لأنَّه لا يَخذُله سبحانه إلَّا لسوء استعدادِه، ومتى فُقد الاستعدادُ تعذَّر الإرشاد.

﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ إشارةٌ إلى أنَّهم مع الخلق بأبدانهم، ومع الحقِّ بأرواحهم. وقال ابنُ عطاء: هم مقيمون في الحضرة كالنَّومَى، لا علمَ لهم بزمانٍ ولا مكان، أحياءٌ موتى، صرعَى مُفيقون، نومَى منتبهونَ.

﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِ﴾ أي: ننقلُهم من عالَمٍ إلى عالَم. وقال ابنُ عطاء: نقلِّبهم في حالتَي القبضِ والبسط، والجمعِ والفرق. وقال آخر: نقلِّبهم بين الفناءِ والبقاء، والكشفِ والاحتجاب، والتجلِّي والاستتار. وقيل: في الآية إشارةٌ إلى أنَّهم في التسليم كالميِّت في يد الغاسل.

﴿وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ﴾ قال أبو بكرٍ الورَّاق: مجالسةُ الصالحين ومجاورتُهم غنيمةٌ وإن اختلف الجِنس، أَلَا ترى كيف ذكر اللهُ سبحانه كلبَ أصحابِ الكهفِ معهم لمجاورته إيَّاهم.

وقيل: أُشير بالآية إلى أنَّ كلاب نفوسِهم نائمةٌ معطَّلة عن الأَعمال.

وقيل: يمكن أن يرادَ أنَّ نفوسَهم صارت بحيث تُطيعهم جميعَ الأحوالِ وتَحرُسهم عما يَضرُّهم.

﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ﴾ أي: لو اطَّلعتَ من حيث أنت على ما ألبسْتُهم من لباس قهرِ ربوبيَّتي وسَطَواتِ عَظَمتي ﴿لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ﴾ أي: من رؤيةِ ما عليهم من هَيبتي وعَظَمتي ﴿فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾ كما فرَّ موسى كليمي من رؤيةِ عصاه حين قلبتُها حيَّةً وألبستُها ثوباً من عَظَمتي وهَيبتي، وهذا الفرارُ حقيقةٌ منَّا؛ لأنَّه مِن عظمتنا الظاهرةِ في هاتيك المرآة. كذا قرَّره غيرُ واحد، ورُوي عن جعفرٍ الصادقِ ﵁.

﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ﴾ رددناهم إلى الصَّحو بعد السُّكر ﴿لِيَتَسَآءَلُوا۟ بَيْنَهُمْ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ لأنَّهم كانوا مستغرقين لا يَعرفون اليومَ من الأَمس، ولا يميِّزون القمرَ من الشمس. وقيل: إنَّهم استقلُّوا أيامَ الوِصال، وهكذا شأنُ عشَّاقِ الجمال، فسَنَة الوصل في سُنَّتهم سِنَة، وسِنَةُ الهجرِ سَنَة.

ويقال: مقامُ المحبِّ مع الحبيبِ وإنْ طالَ قصير، وزمانُ الاجتماعِ وإنْ كَثُرَ يسير؛ إذ لا يُقضَى من الحبيب وَطَر، وإنْ فَنِيَ الدهرُ ومرَّ، ولا يكاد يَعدُّ المحبُّ الليال، إذا كان قريرَ العينِ بالوصال، كما قيل:

أَعـدُّ الـلـيـالـيْ لـيـلـةً بـعـدَ لـيـلـةٍ   وقد عِشتُ دهراً لا أَعدُّ اللياليا[١]

ثم إنَّهم لمَّا رجعوا من السُّكر إلى الصَّحو، ومن الرُّوحانية إلى البشرية، طلبوا ما يعيشُ به الإنسان، واستعملوا حقائقَ الطريقة، وذلك قولُه تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ فَلۡيَنظُرۡ أَيُّهَآ أَزۡكَىٰ طَعَامٗا فَلۡيَأۡتِكُم بِرِزۡقٖ مِّنۡهُ وَلۡيَتَلَطَّفۡ﴾ والإشارةُ فيه أوّلاً إلى أنَّ اللائقَ بطالبي اللهِ تعالى تركُ السؤال، ويُردُّ به على المتشيِّخين الذين دِينُهم ودَيدنُهم السؤال، وليتَه كان من الحلال.

وثانياً: إلى أنَّ اللائقَ بهم ألَّا يختصَّ أحدُهم بشيءٍ دونَ صاحِبه، ألا ترى كيف قال قائلُهم: ﴿بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ﴾ فأضاف الوَرِقَ إليهم جملةً، وقد كان ـ فيما يروى ـ فيهم الرَّاعي ولعلَّه لم يكن له وَرِق.

وثالثاً: إلى أنَّ اللائقَ بهم استعمالُ الورع، ألا ترى كيف طلب القائلُ الأزكى، وهو ـ على ما في بعض الرِّوايات ـ الأحلّ؛ ولذلك قال ذو النُّون: العارفُ مَن لا يُطفِئُ نورُ معرفتِه نورَ ورعِه. والعجبُ أنَّ رجلاً من المتشيِّخين كان يأخذُ من بعض الظَّلَمةِ دنانيرَ مقطوعاً بحُرمتها، فقيل له في ذلك، فقال: نعم هي جَمَرات، ولكن تُطفِئُ حرارةَ جوعِ السالكين، ومع هذا وأمثالِه له اليومَ مرقدٌ يطوف به مَن يزور، وتوقَد عليه السُّرج وتنذر له النُّذور.

ورابعاً: إلى أنَّه ينبغي لهم التواصي بحُسن الخُلق، وجميلِ الرِّفق، ألا ترى كيف قال قائلُهم: «وليتلطف» بناءً على أنَّه أمرٌ بحسن المعاملةِ مع مَن يشتري منه.

وقال بعضُ أهلِ التأويل: إنَّه أمرٌ باختيار اللطيفِ من الطَّعام؛ لأنَّهم لم يأكلوا مدَّة، فالكثيفُ يضرُّ بأجسامهم. وقيل: أرادوا اللطيفَ لأنَّ أرواحَهم من عالَم القُدس، ولا يناسبها إلَّا اللُّطف، وعن يوسفَ بنِ الحسين[٢] أنَّه كان يقول: إذا

---

(١) قائله مجنون ليلى، وهو في ديوانه ص٢٩٤.

(٢) هو أبو يعقوب يوسف بن الحسين الرازي، الإمام العارف، شيخ الصوفية. أخذ عن ذي =

اشتريتَ لأَهل المعرفةِ شيئاً من الطعام، فلْيكن لطيفاً، وإذا اشتريتَ للزُّهَّاد والعبَّاد، فاشترِ كلَّ ما تَجِد، لأنَّهم بعدُ في تذليل أنفسِهم. وقال بعضُهم: طعامُ أهلِ المجاهداتِ وأصحابِ الرِّياضات ولباسُهم الخَشِنُ من المأكولاتِ والملبوسات، والذي بلغ المعرفةَ فلا يوافقه إلَّا كلُّ لطيف. ويُروَى عن الشيخِ عبدِ القادر الكيلانيِّ قدَّس اللهُ سرَّه أنَّه كان في آخر أمرِه يلبَس ناعماً ويأكل لطيفاً.

وعندي أنَّ التزامَ ذلك يُخلُّ بالكمال، وما يُروَى عن الشيخ قدِّس سرُّه وأمثاله إن صحَّ يحتمل أن يكونَ أمراً اتفاقيًّا، وعلى فرْض أنَّه كان عن التزام، يحتمل أنَّه كان لغرضٍ شرعيّ، وإلَّا فهو خلافُ المأثورِ عن النبيِّ ﷺ، وعن كبار أصحابِه ﷺ، فقد بيِّن في الكتب الصحيحةِ حالُهم في المأكلِ والملبس، وليس فيها ما يؤيِّد كلامَ يوسفَ بنِ الحسين وأضرابِه، واللهُ تعالى أعلم.

﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ أي: من الأغيارِ المحجوبين عن مطالعة الأنوار والوقوفِ على الأسرار.

﴿إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ﴾ بأحجار الإنكار ﴿أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ﴾ التي اجتمعوا عليها ولم يُنزِل الله تعالى بها من سلطان، ﴿وَلَن تُفْلِحُوٓا۟ إِذًا أَبَدًا﴾ لأنَّ الكفرَ حينئذٍ يكون كالكفر الإبليسيِّ.

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ إرشادٌ إلى محض التجريد والتفريد، ويُحكى عن بعض كبار الصوفية أنَّه أَمَرَ بعضَ تلامذته بفعل شيء، فقال: أفعله إن شاء الله تعالى. فقال له الشيخ بالفارسية ما معناه: يا مجنون، فإذاً مَن أنت؟! والآية تأبى هذا الكلامَ غايةَ الإباء، وفيه على مذهب أهل الوحدة أيضاً ما فيه.

وقيل: الآيةُ نهيٌ عن أن يخبر ﷺ عن الحقِّ بدون إذن الحقِّ سبحانه. ففيه إرشادٌ للمشايخ إلى أنه لا ينبغي لهم التكلُّم بالحقائق بدون الإذن، ولهم أماراتٌ للإذن يعرفونها.

﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ قيل: أي: إذا نسيتَ الكونَ بأَسْره حتى نفسَك، فإنَّ

= النون المصري وأحمد بن حنبل وغيرهما. من كلامه: إذا رأيت المريد يشتغل بالرخص فاعلم أنه لا يجيء منه شيء. مات سنة (٣٠٤ هـ). السير ١٤/٢٤٨.

الذكر لا يصفو إلا حينئذٍ. وقيل: إذا نسيتَ الذكر، ومن هنا قال الجنيد قُدِّس سرُّه: حقيقةُ الذكر الفناءُ بالمذكور عن الذكر. وقال قُدِّس سِرُّه في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾: إنَّ فوق الذكر منزلةً هي أقرب منزلةً من الذكر وهي تجديد النعوت بذكره سبحانه لك قبل أن تذكره جلَّ وعلا.

﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا﴾ زعم بعضُ أهل التأويل أنَّ مجموعَ ذلك خمس وعشرون سنة، واعتبر السنةَ التي في الآية شهراً، وهو زعمٌ لا داعي إليه إلا ضعفُ الدين ومخالفةُ جماعة المسلمين، وإلا فأيُّ ضررٍ في إبقاء ذلك على ظاهره وهو أمرٌ ممكنٌ أخبر به الصادق، ومما يدلُّ على إمكان هذا اللبث أنَّ أبا عليّ ابن سينا ذكر في باب الزمان من «الشفاء» أنَّ أرسطو ذكر أنَّه عُرِضَ لقوم من المتألِّهين حالةٌ شبيهةٌ بحالة أصحاب الكهف. قال أبو عليٍّ: ويدلُّ التاريخ على أنَّهم قبلَ أصحاب الكهف. انتهى.

وفي الآية ـ على ما قيل ـ إشارةٌ إلى أنَّ المريدَ الذي يربِّيه الله سبحانه بلا واسطة المشايخ يصل في مدَّةٍ مديدةٍ وسنين عديدة، والذي يربِّيه جل جلاله بواسطتهم يتمُّ أمرُه في أربعينيات، وقد يتمُّ في أيامٍ معدودات. وأنا أقول: لا حجرَ على الله سبحانه، وقد أوصل جلَّ وعلا كثيراً من عباده بلا واسطة في سُويعاتٍ.

﴿لَهُۥ﴾ تعالى شأنه ﴿غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ عالم العلوّ ﴿وَٱلْأَرْضِ﴾ عالم السفلِ، ولا يخفى أنَّ عنوان الغيبية إنما هو بالنسبة إلى المخلوقين، وإلا فلا غيبَ بالنسبة إليه جلَّ جلاله، ومن هنا قال بعضهم: إنه سبحانه لا يعلم الغيبَ بمعنى أنَّه لا غيبَ بالنسبة إليه تعالى ليتعلَّق به العلمُ. لكن أنت تعلم أنه لا يجوز التكلُّم بمثل هذا الكلام ـ وإن أوِّل بما أُوِّل ـ لِمَا فيه ظاهراً من مصادَمة الآيات. وإلى الله تعالى نشكو أقواماً ألغزوا الحقَّ وفتنوا بذلك الخلقَ.

﴿أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ﴾ أي: ما أبصره تعالى وما أسمعه؛ لأنَّ صفاتِه عينُ ذاتِه، ﴿مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ﴾ إذ لا فعلَ لأحدٍ سواه تعالى ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾﴾ لكمال قدرته سبحانه وعَجْز غيرِه عزَّ شأنه. هذا، والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل.

* * *

﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ﴾ أي: احبِسْها وثَبِّتْها، يقال: صَبرتُ زيداً، أي: حَبَستُه، وفي الحديث النهيُ عن صبرِ الحيوان(١)، أي: حبسِه للرمي، واستعمالُ ذلك في الثبات على الأمر وتحمُّلِه توسُّعٌ، ومنه الصبر بمعناه المعروف، ولم يُجْعل هذا منه لتعدِّي هذا ولزومِه.

﴿مَعَ ٱلَّذِينَ﴾ أي: مصاحبةً مع الذين ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ أي: يعبُدونه دائماً، وشاع استعمالُ مثلِ هذه العبارة للدوام، وهي نظيرُ قولِهم: ضَرَب زيدٌ الظهرَ والبطنَ، يريدون به ضربَ جميع بدنه.

وأبقى غيرُ واحدٍ الغداةَ والعشيَّ على ظاهرِهما، ولم يُرِد عمومَ الأوقات، أي: يعبدونه في طَرَفَي النهار، وخُصَّا بالذكر؛ لأنَّهما محلُّ الغفلةِ والاشتغالِ بالأمور.

والمرادُ بتلك العبادة قيل: ذكرُ الله تعالى، ورُوي ذلك من طريق مُغيرة عن إبراهيم. وقيل: قراءةُ القرآن، ورُوي ذلك عن عبيد الله بن عبد الله بن عديٍّ بن الخيار(٢). وأخرج الحكيم الترمذي عن ابن جبير أنَّ المرادَ بها المفاوَضةُ في الحلال والحرام(٣).

وعن ابن عمر ومجاهد: هي شهودُ الصلوات الخمس. وعن قتادة: شهودُ صلاة الصبح والعصر(٤). وفيما تقدَّم ما يؤيِّد ثاني الأقوال، وفيما بعدُ ما يؤيِّد ظاهرُه أولَها، فتدبَّر جِدًّا.

والمراد بالموصول فقراءُ الصحابة: عمار وصهيب وسلمان وابن مسعود وبلال وأضرابُهم؛ قال كفَّارُ قريش كأميَّة بن خَلَف وغيره من صناديدِ أهل مكة: لو أبعدتَ هؤلاء عن نفسك لجالَسْناك، فإنَّ ريحَ جِبابِهم تُؤذينا. فنزلت الآية(٥).

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٥٦)، وابن ماجه (٣١٨٦) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٢) قول إبراهيم وعبيد الله عزاهما السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٠ لابن أبي حاتم.
(٣) عزاه للحكيم الترمذي السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٠.
(٤) النكت والعيون ٣/ ٣٠١، والمحرر الوجيز ٣/ ٥١٢، وقول ابن عمر أخرجه الطبري ٩/ ٢٦٥.
(٥) تفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٢٩٨، وأسباب النزول للواحدي ص٢١٣، وللسيوطي ص٢٤١.

وأخرج ابن مردويه، وأبو نعيم في «الحلية»، والبيهقيُّ في «شعب الإيمان»، عن سلمان قال: جاءت المؤلَّفةُ قلوبُهم إلى رسول الله ﷺ، عيينةُ بن بدر والأقرعُ بن حابسٍ فقالوا: يا رسول الله، لو جلستَ في صدر المجلس، وتغيَّبْتَ عن هؤلاءِ وأرواحِ جبابهم - يعنون سلمان وأبا ذرٍّ وفقراءَ المسلمين، وكانت عليهم جِبابُ الصوف - جالسْناك أوحدَّثْناك وأخذْنا عنك. فأنزل الله تعالى ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿أَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ نَارًا﴾ يتهدَّدهم بالنار[(١)].

ورَوى أبو الشيخ عن سلمان أنَّها لمَّا نزلت قام رسول الله عليه الصلاة والسلام يلتمِسُهم، حتى أصابهم في مؤخَّر المسجد يذكرون الله تعالى، فقال: «الحمد لله الذي لم يُمِتْني حتى أَمَرني أن أَصْبِرَ نفسي مع رجالٍ من أمتي، معكم الحياةُ والمماتُ»[(٢)].

والآية على هذا مدنية، وعلى الأول مكية، قال أبو حيان[(٣)]: وهو أصحُّ؛ لأنَّ السورةَ مكيةٌ.

وأقول: أكثرُ الروايات تؤيِّد الثاني، وعليه تكون الآيات مستثناةً من حكم السورة، وكم مثل ذلك، وقد أخرج ما يؤيِّد الأولَ ابنُ مردويه من طريق جويبر عن الضحَّاك عن ابن عباس رضي الله عنهما[(٤)]، ولعلَّ الآيات بعدُ تؤيِّده أيضاً.

والتعبيرُ عن أولئك بالموصول لتعليل الأمر بما في حيِّز الصلة من الخصلة الداعية إلى إدامةِ الصُّحبة.

وقرأ ابن عامر: «بالغُدْوة»[(٥)]. وخُرِّج ذلك على ما ذكره سيبويه والخليل من أنَّ بعضَ العربِ ينكِّر غدوةً فيقول: جاء زيد غدوةً. بالتنوين[(٦)]. على أنَّ الرضي قال:

---

(١) حلية الأولياء ١/ ٣٤٥، وشعب الإيمان (١٠٤٩٤)، وعزاه لابن مردويه السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢١٩.

(٢) عزاه لأبي الشيخ السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢١٩.

(٣) في البحر ٦/ ١١٨.

(٤) عزاه لابن مردويه السيوطيُّ في أسباب النزول ص٢٤١، وفي الدر ٤/ ٢٢٠.

(٥) التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٨.

(٦) سلف ٨/ ١٨٠، والكلام من حاشية الشهاب ٦/ ٩٥.

إنه يجوز استعمالها نكرةً اتفاقاً. والمشهورُ أنَّ الأكثرَ استعمالُها عَلَمَ جِنْسٍ ممنوعاً من الصرف، فلا تدخلُ عليها «أل»؛ لأنه لا يجتمع في كلمةٍ تعريفان، ومتى أُرِيد إدخالُها عليها قُصِد تنكيرُها، فأدخِلَت، كما قُصِد تنكيرُ العَلَم الشخصيِّ في قوله:

وقد كان منهم صاحبٌ وابنُ عمِّه ‏ ‏ أبو جَندلٍ والزيدُ زيدُ المعارِكِ[١]

والقراءةُ المذكورةُ مخرَّجة على ذلك، واختارَ بعضُ المحقِّقين التخريجَ الأول، وقال: إنه أحسنُ درايةً وروايةً؛ لأنَّ التنكيرَ في العلَم الشخصيِّ ظاهرٌ، وأمَّا في الجنسيِّ ففيه خفاءٌ؛ لأنَّه شائعٌ في أفراده قبل تنكيرِه، فتنكيرُه إنما يُتصوَّرُ بتركِ حضورِه في الذهن الفارقِ بينه وبين النكرة، وهو خفيٌّ، فلذا أنكره الفناريُّ[٢] في حواشيه على «التلويح» في تنكيرِ رَجَب علَمِ الشهر[٣]. انتهى، وللبحث فيه مجال.

وهذه الآية كما في «البحر»[٤] أبلغُ من التي في «الأنعام»، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ [الآية: ٥٢].

﴿يُرِيدُونَ﴾ بذلك الدعاءِ ﴿وَجْهَهُۥ﴾ أي: رضاه سبحانه وتعالى دون الرياء والسمعة، بناءً على ما قاله الإمام السُّهيلي من أنَّ الوجهَ إذا أضيفَ إليه تعالى يُراد به الرضا والطاعةُ المرضيةُ مجازاً؛ لأنَّ مَن رَضِيَ على شخصٍ يُقْبل عليه، ومن غَضِب يُعرِض عنه.

وقيل: المرادُ بالوجهِ الذاتُ، والكلامُ على حذفِ مضافٍ. وقيل: هو بمعنى التوجُّه، والمعنى: يريدون التوجُّهَ إليه تعالى والزُّلفَى لديه سبحانه. والأول أولى.

والجملةُ في موضع الحال من فاعل «يدعون»، أي: يدعون مُرِيدين ذلك.

﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ أي: لا تَصرِفْ عيناك النظرَ عنهم إلى أبناءِ الدنيا، والمراد النهيُ عن احتقارِهم وصرف النظر عنهم لرَثاثةِ حالِهم إلى غيرِهم، فـ «عدا»

---

(١) البيت للأخطل، وهو في ديوانه ص ٢٧٥، وفيه: حاجب، بدل: صاحب.

(٢) هو المولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناري الحنفي، محقق وصاحب الحواشي المفيدة، توفي سنة (٨٨٦ هـ). هدية العارفين ١/ ٢٨٨، وكشف الظنون ١/ ٤٩٦.

(٣) حاشية الشهاب ٦/ ٩٥.

(٤) ٦/ ١١٨.

بمعنى «صَرَف» المتعدِّي إلى مفعولٍ بنفسه وإلى آخرَ بـ «عن»، قال في «القاموس»: يقال: عَدَاه عن الأمر عَدْواً وعُدْواناً: صَرَفه[١]. واختار هذا أبو حيان[٢]، وهو الذي قدَّر المفعولَ كما سمعت، وقد تتعدَّى «عدا» إلى مفعولٍ واحدٍ بـ «عن»، كما تتعدَّى إليه بنفسها، فتكون بمعنى: جَاوَزَ وتَرَكَ؛ قال في «القاموس»: يقال: عدا الأمرَ وعنه: جاوزه وتَركه[٣]. وجوَّز أن يكونَ معنى الآية على ذلك، كأنه قيل: لا تتركهم عيناك.

وقيل: إنَّ «عدا» حقيقةً معناه: تَجاوَزَ، كما صرَّح به الراغبُ[٤]، والتجاوُز لا يتعدَّى بـ «عن» إلا إذا كان بمعنى العفو، كما صرَّحوا به أيضاً، وهو هنا غيرُ مرادٍ، فلا بُدَّ من تضمينِ عدا معنى نبا وعلا في قولك: نَبَتْ عنه عينُه، و: علَتْ عنه عينُه: إذا اقتحَمَتْه ولم تعلقْ به، وهو الذي ذهب إليه الزمخشريُّ ثم قال: لم يقل: ولا تعدهم عيناك، أو: ولا تَعْلُ عيناك عنهم، وارتُكِب التضمينُ؛ ليُعطِي الكلامُ مجموعَ معنيَين، وذلك أقوى من إعطاءِ معنًى فذٍّ، ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولا تَقْتَحِمْهم عيناك مُجاوِزتَيْن إلى غيرهم[٥].

وتعقَّبه أبو حيان بأنَّ التضمينَ لا ينقاس عندَ البصريين، وإنما يذهب إليه عندَ الضرورة، أما إذا أمكن إجراءُ اللفظ على مدلوله الوضعيِّ فإنه يكون أولى[٦].

واعتُرِض أيضاً ما قيل بأنَّه لا يلزم من اتحادِ الفعلَيْن في المعنى اتحادُهما في التعدية، فلا يلزم من كون «عدا» بمعنى «تجاوز» أن يتعدَّى كما يتعدَّى، ليقال: إنَّ التجاوُزَ لا يتعدَّى بـ «عن»، إلا إذا كان بمعنى العفو، وهو غيرُ مراد، فلا بدَّ من تضمينِ «عدا» معنى «فعل» متعدٍّ بـ «عن». ويكفي كلامُ «القاموس» مستنَداً لمن خالف الزمخشريَّ، فتدبَّر ولا تغفل.

---

(١) القاموس (عدو).

(٢) في البحر ٦/ ١١٩.

(٣) القاموس (عدو).

(٤) في المفردات (عدو).

(٥) الكشاف ٢/ ٤٨١. ووقع في الأصل و(م): لا تقحمهم عيناك...، والمثبت من المصدر.

(٦) البحر ٦/ ١١٩.

وقرأ الحسن: «ولا تُعْدِ عَيْنَيْك» بضمِّ التاء وسكونِ العين وكسرِ الدال المخفَّفة، من: أعداه، ونَصْبِ العينين. وعنه وعن عيسى والأعمش أنهم قرؤوا: «ولا تُعَدِّ عَينيك» بضمِّ التاء وفتح العين وتشديدِ الدال المكسورة، من عدَّاه يُعدِّيه، ونصبِ العينين أيضاً[1].

وجعل الزمخشريُّ[2] وصاحبُ «اللوامح» الهمزةَ والتضعيفَ للتعدية. وتعقَّب ذلك في «البحر» بأنه ليس بجيِّدٍ، بل الهمزةُ والتضعيفُ في هذه الكلمةِ لموافقةِ أفْعَلَ وفَعَّلَ للفعل المجرَّد، وذلك لأنَّه قد أقرَّ الزمخشريُّ بأنَّها قبلَ ذَينك الأمرين متعدِّيةٌ بنفسها إلى واحدٍ، وعُدِّيت بـ «عن» للتضمين، فمتى كان الأمران للتعدية لَزِم أن تتعدَّى إلى اثنين، مع أنها لم تتعدَّ في القراءتين المذكورتين إليهما[3].

﴿تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ أي: تطلب مجالَسةَ مَن لم يكن مثلَهم من الأغنياء وأصحابِ الدنيا. والجملةُ على القراءة المتواترة حالٌ من كاف «عيناك»، وجازت الحالُ منه لأنه جزءُ المضاف إليه. والعاملُ ـ على ما قيل ـ معنى الإضافة، وليس بشيء.

وقال في «الكشف»: العاملُ الفعلُ السابق كما تقرَّر في قوله تعالى: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا﴾ [البقرة: ١٣٥]، ولك أن تقول ها هنا خاصَّةً: العينُ مقحَمةٌ للتأكيد، ولا يبعُد أن يُجْعل حالاً من الفاعل، وتوحيدُ الضمير إما لاتحاد الإحساس، أو للتنبيه على مكانِ الإقحام، أو للاكتفاءِ بأحدهما عن الآخَر، أو لأنهما عُضْوٌ واحدٌ في الحقيقة، واستبشاعُ إسنادِ الإرادة إلى العين مندفِعٌ بأنَّ إرادتَها كنايةٌ عن إرادةِ صاحبِها، ألا ترى إلى ما شاع من نحوِ قولهم: يَستلِذُّه العينُ أو السمعُ، وإنَّما المستلِذُّ الشخصُ، على أنَّ الإرادةَ يُمكِن جعلُها مجازاً عن النظر للَّهْو لا للعِبَر. اهـ. ولا يخفى أنَّ فيه عدولاً عن الظاهر من غير داعٍ.

وقولُ بعضِهم: إنَّه لا يجوز مجيء الحالِ من المضافِ إليه في مثلِ هذا الموضع لاختلافِ العامل في الحال وذِيها = لا يصلُح داعياً؛ لظهورِ ضَعفِه.

---

(١) القراءتان في القراءات الشاذة ص٧٩، والمحتسب ٢/ ٢٧، والبحر ٦/ ١١٩.
(٢) في الكشاف ٢/ ٤٨٢.
(٣) البحر ٦/ ١١٩.

ثم الظاهرُ أنه لا فرقَ في جوازِ كون الجملة حالاً من المضافِ إليه أوْ المضافِ على تقديرِ أن يفسَّر «تَعْدُ» بـ «تُجاوِزُ»، وتقديرِ أن تفسَّر بـ «تَصْرِف».

وخصَّ بعضُهم كونَها حالاً من المضافِ إليه على التقديرِ الأول، وكونَها حالاً من المضافِ على التقديرِ الثاني، ولعلَّه أمرٌ استحسانيٌّ، وذلك لأنَّ في أولِ الكلام على التقديرِ الثاني إسنادَ ما هو من الأفعال الاختيارية ليس إلَّا ـ وهو الصرفُ ـ إلى العين، فناسب إسنادَ الإرادة إليها في آخره، ليكونَ أولُ الكلام وآخرُه على طِرْزٍ واحدٍ، مع رعايةِ ما هو الأكثرُ في أحوالِ الأحوال من مجيئها من المضاف دون المضافِ إليه، وتضمَّن ذلك عدمَ مواجَهةِ الحبيب ﷺ بإسناد إرادةِ الحياة الدنيا إليه صريحاً وإن كانت مصبَّ النهْي.

وليس في أول الكلام ذلك على التقدير الأول، إذ الظاهرُ أنَّ التجاوُزَ ليس من الأفعال الاختيارية لا غير، بل يتصفُ به المختارُ وغيرُه، مع أنَّ في جعلِ الجملة حالاً من الفاعل على هذا التقدير ـ مع قول بعض المحقِّقين: إنَّ المتجاوِزَ في الحقيقة هو النظرُ ـ احتياجاً إلى اعتبارِ الشيء وتركِه في كلامٍ واحدٍ، وليس لك أن تجعلَه استخداماً بأنْ تُريدَ من العينين أولاً النظرَ مجازاً، وتُريدَ عند عَودِ ضميرِ «تُرِيْدُ» منهما الحقيقةَ؛ لأنَّ التَّثْنيةَ تأبى ذلك، وإن اعتُبِر ذلك أولاً وآخِراً ولم يُتْرَك احتِيجَ إلى مؤنٍ لا تخفى على المتأمِّل، فتأمَّل وتدبَّر.

وهي على القراءتين الشاذَّتَيْن حالٌ من فاعل الفعل المستَتِرِ، أي: لا تُعْدِ ـ أو: لا تُعَدِّ ـ عينيك عنهم مريداً ذلك.

﴿وَلَا تُطِعْ﴾ في تنحيةِ الفقراء عن مجلِسِك ﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ﴾ أي: جعلنا قلبَه غافلاً ﴿عَن ذِكْرِنَا﴾ لبطلانِ استعدادِه للذكر بالمرَّةِ، كأولئك الذين يَدْعُونك إلى طردِ الفقراء، فإنَّهم غافلون عن ذكرنا، على خلافِ ما عليه أولئك الفقراءُ مِن الدعاء في الغَداة والعَشيِّ. وفيه تنبيهٌ على أنَّ الباعثَ لهم إلى استدعاء الطرد غفلةُ قلوبِهم عن جنابِ الله تعالى شأنُه وملاحظةِ المعقولات وانهماكُه في الحسِّيَّات، حتى خفي عليه[1] أنَّ الشرَفَ بحليةِ النفس لا بزينةِ الجسد.

---

(١) قوله: وانهماكه في الحسيات حتى خفي عليه، كذا في الأصل و(م) بإفراد الضمير في «انهماكه» و«عليه»، والأنسب للسياق جمعه، ينظر تفسير أبي السعود ٥/ ٢١٩.

ومعنى الذكر ظاهر، وفسَّره المفضل بالقرآن[1]. والآيةُ ظاهرةٌ في مذهب أهل السنة، وأوَّلَها المعتزلةُ، فقيل: المراد: أغفلنا قلبَه بالخِذْلان، وهذا هو التأويل المشهور عندهم في أمثالِ ذلك، وحالُه معلوم عندَك.

وقيل: المرادُ: صادفناه غافلاً، كما في قولهم: سألناكم فما أفحمناكم، وقاتلناكم فما أَجْبَنَّاكم[2].

وتعقِّب بأنه لا ينبغي أن يتجرَّأ على تفسيرِ فعلٍ أسنده الله تعالى إليه بالمصادفة التي تُفْهِم وجدانَ الشيء بغتةً عن جهلٍ سابقٍ وعدَمِ علمٍ.

وقيل: المراد: نسبناه إلى الغفلة، كما في قول الكميت:

وطائفةٌ قد أكفروني بحبِّكم وطائفةٌ قالوا مسيءٌ ومذنبُ[3]

وهو كما ترى.

وقال الرماني[4]: المراد: لم نَسِمْ قلبَه بالذكر، ولم نجعله من القلوب التي كتبْنا فيها الإيمان كقلوب المؤمنين، من قولهم: أغفل فلانٌ إبلَه: إذا تَرَكها غفلاً من غير سِمَةٍ وعلامةٍ بكَيٍّ ونحوِه، ومنه إغفالُ الخطِّ لعدم إعجامِه، فالإغفالُ المذكورُ استعارةٌ لِجعْلِ ذكرِ الله تعالى الدالِّ على الإيمان به كالسِّمَة لأنَّه علامةٌ للسعادة، كما جُعل ثبوتُ الإيمان في القلب بمنزلة الكتابة[5].

وهو تأويلٌ رقيقُ الحاشية لطيفُ المعنى وإن كان خلافَ الظاهر، فهو ممَّا لا بأسَ به لمن لم يكن غرضُه منه الهربَ من مذهبِ أهل السنة.

واحتجَّ بعضُهم على أنه ليس المرادُ ظاهرَ الآية بقوله سبحانه: ﴿وَاتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾ في طلب الشهوات؛ حيثُ أُسنِد اتِّباعُ الهوى إلى العبد، فيدلُّ على أنَّه فعلُه

---

(١) البحر ٦/ ١٢٠.

(٢) أي: فما وجدناكم جبناء. ينظر حاشية الشهاب ٦/ ٩٦. وقائل هذا هو عمرو بن معدي كرب كما في أمالي ابن الشجري ١/ ٢٢٦ أنه قال لبني الحارث بن كعب: والله لقد سألناكم فما أبخلناكم، وقاتلناكم فما أجبنَّاكم، وهاجيناكم فما أفحمناكم.

(٣) ديوان الكميت ص٥١٩، برواية: فطائفة قد أكفرتني... وطائفة قالت...

(٤) ورد في هامش الأصل و(م): وقد كان معتزليًّا، فليحفظ. اهـ.

(٥) البحر ٦/ ١٢٠.

لا فعلُ الله تعالى، ولو كان ذلك فِعْلَ اللهِ سبحانه والإسنادُ مجازيٌّ لقيل: فاتَّبَعَ، بالفاء السببية لتفرُّعِه عليه.

وأجيب بأنَّ فِعلَ العبد لكونه بكسبه وقدرته وخلْقِ اللهِ تعالى يجوز إسنادُه إليه بالاعتبار الأول، وإلى الله تعالى بالثاني، والتنصيصُ على التفريع ليس بلازم فقد يُترَكُ لنكتةٍ كالقصدِ إلى الإخبارِ به استقلالاً لأنه أَدْخَلُ في الذمِّ، وتفويضاً إلى السامع في فهمه، ولا حاجةَ إلى تقدير فقيل: «واتبع هواه».

وقرأ عمر بن فائد وموسى الأسواري وعمرو بن عبيد: «أغفَلَنا» بفتح الفاء واللام، «قلبُه» بالرفع على أنه فاعلُ: «أغْفَلَنا»[1]، وهو على هذه القراءة مِن: أغفلَه إذا وجده غافلاً، والمراد: ظنَّنَا وحَسِبَنا غافلين عن ذكرنا له ولصنيعه بالمؤاخَذة، بجعلِ ذكر الله تعالى له كنايةً عن مُجازاتِه سبحانه.

واستشكل النهْيُ عن إطاعةِ أولئك الغافلين في طردِ أولئك المؤمنين بأنَّه وَرَدَ أنَّهم أرادوا طردَهم ليؤمنوا، فكان ينبغي تحصيلُ إيمانِهم بذلك، وغايةُ ما يَلْزَم ترتُّبُ نفعٍ كثيرٍ وهو إيمانُ أولئك الكَفَرة على ضررٍ قليلٍ وهو سقوطُ حرمةِ أولئك البرَرَة، وفي عدم طردِهم لزِمَ ترتُّب ضررٍ عظيمٍ وهو بقاءُ أولئك الكَفَرةِ على كُفْرهم على نفعٍ قليلٍ. ومن قواعد الشرع المقرَّرة: تُدْفَعُ المفسدةُ الكُبرى بالمفسدةِ الصغرى.

وأجيب بأنَّه سبحانه علم أنَّ أولئك الكَفَرة لا يؤمنون إيماناً حقيقيًّا، بل إنْ يؤمنوا يؤمنوا إيماناً ظاهريًّا، ومثلُه لا يُرتَكَب له إسقاطُ حرمة أولئك الفقراء الأبرارِ، فلذا جاء النهْيُ عن الإطاعة.

وقد يقال: يحتمل أن يكونَ اللهُ تعالى قد عَلِم أنَّ طردَ أولئك الفقراءِ السابقين إلى الإيمانِ المنقطِعين لعبادة الرحمن وكسْرَ قلوبهم وإسقاطَ حُرمِتهم لجلبِ الأغنياء وتطييبِ خواطِرهم يُوجِب نفرةَ القلوب وإساءةَ الظنِّ برسوله ﷺ، فربَّما يرتدُّ مَن هو قريبُ عهدٍ بإسلام، ويقِلُّ الداخلون في دينه بعد ذلك عليه

(١) القراءات الشاذة ص٧٩، والمحتسب ٢/ ٢٨، والمحرر الوجيز ٣/ ٢١٥-٥١٣، والبحر ٦/ ١٢٠.

الصلاة والسلام، وذلك ضررٌ عظيم فوقَ ضررِ بقاءِ شِرْذِمةٍ من الكفَّار على الكفر، فلذا نَهَى جلَّ وعلا عن إطاعةِ مَن أغفل قلبَه واتبع هواه ﴿وَكَانَ أَمْرُهُۥ﴾ في اتباع الهوى وترك الإيمانِ ﴿فُرُطًا ﴿٢٨﴾﴾ أي: ضَياعاً وهلاكاً، قاله مجاهد[١]، أو متقدِّماً على الحقِّ والصواب نابذاً له وراءَ ظهره، من قولهم: فرسٌ فُرُطٌ، أي: متقدِّم للخيل، وهو في معنى ما قاله ابن زيد: مخالفاً للحقِّ[٢].

وقال ابن عطية: يحتمل أن يكونَ الفُرُط بمعنى التفريط والتضييع، أي: كان أمرُه الذي يجب أن يلزَمَ ويهتمَّ به من الدين تفريطاً، ويحتمل أن يكونَ بمعنى الإفراط والإسراف، أي: كان أمرُه وهواه الذي هو سبيلُه إفراطاً وإسرافاً[٣]. وبالإسراف فسَّره مقاتل.

والتعبيرُ عن صناديد قريش المستدعين طردَ فقراء المؤمنين بالموصول للإيذان بعلِّيَّةِ ما في حيِّز الصلة للنهي عن الإطاعة.

﴿وَقُلِ﴾ لأولئك الذين أغفلْنا قلوبَهم عن الذكر واتبعوا هواهم ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ خبرُ مبتدأ محذوفٍ، أي: هذا الذي أوحِي إليَّ الحقُّ، و«من ربكم» حالٌ مؤكِّدة، أو خبرٌ بعد خبرٍ، والأول أولى، والظاهرُ أنَّ قولَه تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ من تمام القول المأمورِ به، فالفاء لترتيبِ ما بعدَها على ما قبلَها بطريق التهديد، أي: عقيبَ تحقيقِ أنَّ ذلك حقٌّ لا ريبَ فيه لازمُ الاتباعِ مَن شاء أن يؤمِنَ به ويتبعَه فليفعل كسائر المؤمنين ولا يتعلَّلْ بما لا يكاد يصلُح للتعلُّلِ، ومن شاء أن يكفرَ به وينبذَه وراء ظهره فليفعل، وفيه من التهديد وإظهارِ الاستغناء عن متابعَتِهم التي وَعَدُوها في طردِ المؤمنين وعدمِ المبالاة بهم وبإيمانهم وجوداً وعدماً ما لا يخفى.

وجوَّز أن يكونَ «الحقُّ» مبتدأً، خبرُه «من ربكم».

واختار الزمخشريُّ هنا الأول[٤]، قال في «الكشف»: ووجهُ إيثارِ الحذف أنَّ

---

(١) زاد المسير ٥/ ١٣٣.
(٢) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٣، والبحر ٦/ ١٢٠.
(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٣.
(٤) الكشاف ٢/ ٤٨٢.

المعنى عليه أتمُّ التئاماً؛ لأنَّه لمَّا أمره سبحانه بالمداومة على تلاوةِ هذا الكتابِ العظيم الشأنِ في جملةِ التالِين له حقَّ التلاوة المريدين وجهَه تبارك وتعالى غيرَ ملتفتٍ إلى زخارف الدنيا، فمن أُوتِيَ هذه النعمةَ العظمى فله بشكرها اشتغالٌ عن كلِّ شاغلٍ = ذيَّله لإزاحة الأعذار والعِلَل بقوله سبحانه: ﴿وَقُلْ﴾ إلخ، أي: هذا الذي أُوحي هو الحقُّ، فمن شاء فليدخُلْ في سلكِ الفائزين بهذه السعادة، ومَن شاء فليكن في الهالكين انهماكاً في الضلالة.

أمَّا لو جُعِل مبتدأً، فالتعريفُ إن كان للعهد رَجع إلى الأول مع فوات المبالغة، وإن كان للجنس على معنى: جميعُ الحقِّ من ربِّكم لا من غيره، ويشملُ الكتابَ شمولاً أولياً، لم يُطبِّقِ المَفْصِل؛ إذ ليس ما سيق له الكلامُ كونَه منه تعالى لا غير، بل كونَه حقًّا لازمَ الاتباع لا غير. اهـ.

وهو كلامٌ يلوح عليه مخايلُ التحقيق، ويُشعِر ظاهرُه بحمل الدعاءِ على ثاني الأقوالِ فيه وكونِ المشار إليه الكتابَ مطلقاً، لا المتضمِّنَ الأمرَ بصبر النفس مع المؤمنين وتركِ الطاعة للغافلين كما جوَّزه ابن عطية[1].

وعلى تقدير أن يكون الحقُّ مبتدأً، قيل: المرادُ به القرآنُ، كما كان المرادَ من المشارِ إليه على تقدير كونِه خبراً، وهو المرويُّ عن مقاتل. وقال الضحَّاك: هو التوحيدُ. وقال الكرماني: الإسلام والقرآن[2].

وقال مكي: المراد به التوفيقُ والخِذلانُ، أي: قل: التوفيقُ والخِذلانُ من عند الله تعالى، يهدي مَن يشاء فيوفِّقُه فيؤمنُ، ويُضِلُّ مَن يشاء فيَخذُله فيكفُر، ليس إليَّ مِن ذلك شيءٌ[3]. وليس بشيء كما لا يخفى.

وجوَّز أن يكونَ قولُه سبحانه: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن﴾ إلخ تهديداً من جِهته تعالى غيرَ داخلٍ تحت القول المأمورِ به، فالفاءُ لترتيبِ ما بعدها من التهديد على نفس الأمر، أي: قل لهم ذلك، وبعدَ ذلك مَن شاء أن يؤمِنَ به أو أن يصدِّقَك فيه فليفعل، ومن

---

(١) في المحرر الوجيز ٣/ ٥١٣.
(٢) الأقوال الثلاثة في البحر ٦/ ١٢٠.
(٣) نقله المصنف من البحر ٦/ ١٢٠.

شاء أن يكفُرَ به أو أن يكذِّبك فيه فليفعل. وعلى الوجهين ليس المرادُ حقيقةَ الأمر والتخييرِ، وهو ظاهرٌ.

وذكر الخفاجي[1] أنَّ الأمرَ بالكفر غيرُ مراد، وهو استعارةٌ للخِذْلان والتخليةِ بتشبيه حالِ مَن هو كذلك بحالِ المأمور بالمخالفة، ووجهُ الشَّبَهِ عدمُ المبالاة والاعتناء، وهذا كقَولِ كُثيِّر:

أَسِيئي بنا أو أحسِني لا ملومةً[2]

واستدلَّ المعتزلةُ بالآية على أنَّ العبد مستقلٌّ في أفعاله موجدٌ لها؛ لأنه عُلِّق فيها تحقُّقُ الإيمان والكفرِ على محضِ مشيئته؛ لأنَّ المتبادِرَ من الشرط أنَّه علَّةٌ تامَّةٌ للجزاء فدلَّ على أنَّه مستقلٌّ في إيجادِهما، ولا فرقَ بين فعلٍ وفعلٍ فهو الموجِد لكلِّ أفعاله.

وأُجيبَ بأنَّا لو فرضْنا أنَّ مشيئةَ العبد مؤثِّرة وموجِدةٌ للأفعال لا يتمُّ المقصودُ؛ لأنَّ العقلَ والنقلَ يدُلَّان على توقُّفها على مشيئة الله تعالى وإرادتِه، أما الأولُ فلأنَّهم قالوا: لو لم تتوقَّف على ذلك لزِمَ الدورُ أو التسلسلُ، وأمَّا الثاني فلأنَّه سبحانه يقول: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير:٢٩] ومع هذا التوقُّفِ لا يتمُّ أمرُ الاستقلال، ويثبُت أنَّ العبدَ مضطرٌّ في صورةِ مختارٍ، وهو مذهبُ الأشاعرة.

وفي «الإحياء» لحجَّةِ الإسلام: فإن قلت: إني أجدُ في نفسي وجداناً ضروريًّا أنِّي إن شئتُ الفعلَ قدَرْتُ عليه، وإن شئتُ التركَ قدرتُ عليه، فالفعلُ والتركُ بي لا بغيري.

قلت: هَبْ أنَّك تَجِدُ مِن نفسِك هذا المعنى، ولكن هل تجِدُ من نفسِك أنَّك إن شئتَ مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئةُ، أو لم تشأ تلك المشيئةَ لم تحصُل؟ لأنَّ العقلَ يشهَدُ بأنَّه يشاء الفعلَ لا لسبقِ مشيئةٍ أُخْرى على تلك المشيئة، وإذا شاء الفعلَ وجب حصولُ الفعل من غير مكنةٍ واختيارٍ، فحصولُ المشيئةِ في القلب أمرٌ

---

(١) في حاشيته على تفسير البيضاوي ٦/ ٩٧.

(٢) ديوان كثير ص٨٠ وعجزه: لدَيْنا ولا مَقْلِيَّةً إن تَقَلَّتِ، ونسب البيت إلى جرير وهو في ديوانه ص٧٢، وقال في اللسان وتاج العروس (قلي): تقلَّى: أي: تبغَّض، وأنشدوا هذا البيت، ونسبوه إلى كثيِّر. وقوله: مقلية: أي: مكروهة ومبغوضة.

لازمٌ، وترتُّبُ الفعل على حصولِ المشيئة أيضاً أمرٌ لازمٌ، وهذا يدلُّ على أنَّ الكلَّ من الله تعالى[١]. انتهى.

وبعضُهم يكتفي في إثباتِ عدم الاستقلالِ بثبوت توقُّفِ مشيئةِ العبد على مشيئة الله تعالى وتمكينِه سبحانه بالنصِّ، ولا يذكر حديثَ لزومِ الدورِ أو التسلسُل لِمَا فيه من البحث، وتمامُ الكلام في ذلك في كتب الكلام، وسنذكر إن شاء الله تعالى طرفاً لائقاً منه في الموضع اللائق به.

وقال السديُّ[٢]: هذه الآيةُ منسوخةٌ بقوله سبحانه: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير:٢٩]. ولعلَّه أراد أن لا يرادَ المتبادِرُ منها للآية المذكورة، وإلا فهو قولٌ باطلٌ.

وحَكى ابنُ عطية عن فرقة أنَّ فاعلَ «شاء» في الشرطيتين ضميرُه تعالى[٣]. واحتُجَّ له بما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في الآية: من شاء الله تعالى له الإيمان آمن، ومن شاء له الكفرَ كَفَر.

والحقُّ أنَّ الفاعلَ ضميرُ «مَن»، والرواية عن الحبر أخرجها ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقيُّ في «الأسماء والصفات»[٤]، فإذا صحَّت يحتمل أن يكونَ ذلك القولُ لبيان أنَّ من شاء الإيمانَ هو من شاءَ اللهُ تعالى له الإيمانَ، ومن شاء الكفرَ هو مَن شاء اللهُ سبحانه له ذلك، لا لبيانِ مدلولِ الآية وتحقيقِ مرجعِ الضمير، ويؤيِّد ذلك قولُه في آخر الخبر الذي أخرجه الجماعةُ: وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير:٢٩]. والله تعالى أعلم.

وقرأ أبو السمَّال قعنب: «وقُلَ الحق» بفتح اللام حيث وقع[٥]، قال أبو حاتم: وذلك رديء في العربية.

---

(١) نقله المصنف من التفسير الكبير ٢١/ ١١٩، وهو في الإحياء ٤/ ٢٥٣ بنحوه.

(٢) كما في البحر ٦/ ١٢٠.

(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٥١٣.

(٤) تفسير الطبري ١٥/ ٢٤٤، والأسماء والصفات (٣٧٧)، وعزاه لابن المنذر وابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٠.

(٥) القراءات الشاذة ص٧٩، والبحر ٦/ ١٢٠، والكلام منه.

وعنه أيضاً ضمُّ اللام حيث وقع، كأنه إتباعٌ لحركة القاف، وقرأ أيضاً: «الحقَّ» بالنصب، وخرَّجه صاحبُ «اللوامح» على تقدير: قُلِ القولَ الحقَّ[١]، و«من ربكم» قيل: حالٌ، أي: كائناً من ربِّكم، وقيل: صفةٌ، أي: الكائنَ من ربِّكم. وفيه بحث.

وقرأ الحسن وعيسى الثقفيُّ: «فلِيُؤْمِنْ» و«لِيكفُرْ» بكسر لام الأمر فيهما[٢].

﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ﴾ للكافرين بالحقِّ بعدما جاء من الله سبحانه، والتعبيرُ عنهم بـ «الظالمين» للتنبيه على أنَّ مشيئةَ الكفر واختيارَه تجاوُزٌ عن الحدِّ ووَضْعٌ للشيءِ في غير موضعه، والجملةُ تعليلٌ للأمر بما ذُكر من التخيير التهديديِّ.

وجَعَلها مَن جَعَل «فمن شاء» إلخ تهديداً من قِبَلِه تعالى = تأكيداً للتهديد وتعليلاً لِمَا يُفيده من الزجرِ عن الكفرِ. وجوِّز كونُها تعليلاً لِمَا يُفْهَم من ظاهرِ التخيير من عدَمِ المبالاة بكفرهم وقلَّةِ الاهتمام بشأنهم.

و«أعتدنا» من العتادِ، وهو في الأصل: ادِّخارُ الشيء قَبل الحاجة إليه. وقيل: أصلُه: أعدَدْنا، فأُبدل من إحدى الدالين تاء، والمعنى واحدٌ، أي: هيَّأنا لهم ﴿نَارًا﴾ عظيمةً عجيبةً ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ أي: فسطاطُها، شُبِّه به ما يُحِيط بهم من لهبها المنتشرِ منها في الجهاتِ، ثم استُعِير له استعارةٌ مصرِّحةٌ. والإضافة قرينةٌ والإحاطةُ ترشيحٌ.

وقيل: السرادقُ: الحجزةُ التي تكون حولَ الفُسطاطِ تمنع من الوصول إليه، ويُطلَق على الدخانِ المرتفع المحيط بالشيء، وحَمَل عليه بعضُهم ما في الآية، وهو أيضاً مجازٌ كإطلاقه على اللَّهَب، وكلامُ «القاموس» يُوهِم أنَّه حقيقةٌ[٣]، والمرويُّ عن قتادة تفسيرُه بمجموع الأمْرَين اللهبِ والدخانِ[٤].

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس أنه حائط من نار[٥].

وحكى الكلبيُّ أنه عُنُقٌ يخرُجُ من النار فيُحِيط بالكفَّار.

---

(١) البحر ٦/ ١٢٠.

(٢) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٣، والبحر ٦/ ١٢٠.

(٣) القاموس (سردق) وحاشية الشهاب ٦/ ٩٨.

(٤) مجمع البيان ١٥/ ١٥١.

(٥) تفسير الطبري ١٥/ ٢٤٦.

وحكى القاضي الماورديُّ[1] أنه البحر المحيط بالدنيا يكون يومَ القيامة ناراً ويحيط بهم، واحتَجَّ له بما أخرجه أحمد والبخاريُّ في «التاريخ» وابن أبي حاتم والحاكم[2] وصحَّحه والبيهقيُّ في «البعث» وآخرون عن يعلى بن أمية أنَّ رسول الله ﷺ قال: «إنَّ البحرَ هو من جهنَّم» ثم تلا: ﴿نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[3].

والسرادق: قال الراغب: فارسيٌّ معرَّب، وليس من كلامِهم اسمٌ مفردٌ ثالثُه ألفٌ وبعدَه حرفان[4]. انتهى، وقد أصاب في دعوى التعريب فإنَّ عامَّةَ اللغويِّين على ذلك، وأمَّا قوله: وليس من كلامهم.. إلخ، فيكذِّبه وُرودُ عُلابِط وقُرامِص وجُنادِف وحُلاحل[5]، وكلُّها بِزِنَةِ سُرادق، ومثلُ ذلك كثيرٌ، والغفلةُ مع تلك الكثرَةِ من هذا الفاضل بعيدةٌ، فليُنظَر ما مرادُه؟!.

ثم إنه معرَّبُ: سرَايَرْدَه، أي: سترُ الديوان، وقيل: سَراطاق، أي: طاقُ الديوان، وهو أقربُ لفظاً إلا أنَّ الطاقَ معرَّبٌ أيضاً وأصلُه: تا، أو: تاك، وقال أبو حيان وغيره: معرَّبُ: سرادَر، وهو: الدهليز[6]. ووقَع في بيت الفرزدق:

تمنيتهم حتى إذا ما لَقِيتهم ... تركت لهم قبل الضِّرابِ السُّرادِقا[7]

ويُجمع كما قال سيبويه بالألف والتاء وإن كان مذكَّراً، فيقال: سُرادِقات.

---

(١) في النكت والعيون ٣/ ٣٠٣.

(٢) سقطت كلمة «الحاكم» من الأصل و(م)، والمثبت من الدر المنثور ٤/ ٢٢٠ وعنه نقل المصنف.

(٣) مسند أحمد (١٧٩٦٠)، والتاريخ الكبير ١/ ٧٠، والمستدرك ٤/ ٥٩٦، وسنن البيهقي الكبرى ٤/ ٣٣٤، وعزاه لابن أبي حاتم وابن مردويه السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٠. وأخرجه الطبري في تفسيره ١٥/ ٢٤٦-٢٤٧. وإسناده ضعيف، فيه محمد بن حيي، وهو مجهول، ورواية المصادر عدا التاريخ الكبير والدر: «... هو جهنم»، ليس فيه: من.

(٤) المفردات (سردق).

(٥) العلابط: الضخم، وقطيع الغنم. وقرامص: اللبن القارص، أي: الحامض. وجنادف: الجافي، والجسيم من الناس والإبل. وحلاحل: السيد الشجاع. القاموس (علبط) (قرمص) (جندف) (حلل).

(٦) البحر المحيط ٦/ ٩٣، والمعرب للجواليقي ص٢٤٨، وقوله: «سرادر» كذا في الأصل و(م)، وهو في البحر والمعرَّب: «سرادار» بزيادة ألف قبل الراء.

(٧) ديوان الفرزدق ٢/ ٤٧.

وفسَّره في «النهاية» بكلِّ ما أحاط بموضعٍ من حائطٍ أو مضربٍ أو خِباءٍ[1]. وأمْرُ إطلاقِه على اللهب أو الدخانِ أو غيرِهما مما ذُكر على هذا ظاهرٌ.

﴿وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟﴾ من العطَش بقرينةِ قولِه تعالى: ﴿يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ﴾، وقيل: مما حلَّ بهم من أنواع العذاب، و«المهل» على ما أخرج ابن جرير وغيرُه عن ابن عباس وابن جُبَير: ماءٌ غليظٌ كدُرديِّ الزيت[2]. وفيه حديثٌ مرفوعٌ؛ فقد أخرج أحمد والترمذيُّ وابن حبان والحاكم وصحَّحه والبيهقيُّ وآخرون عن أبي سعيد الخدريِّ عن النبيِّ ﷺ في قوله تعالى: (كَٱلْمُهْلِ) قال: «كعَكَرِ الزيت، فإذا قُرِّب إليه سقطَتْ فَرْوَةُ وجهِه فيه»[3].

وقال غير واحد: هو ما أُذِيبَ من جواهِرِ الأرض. وقيل: ما أُذِيبَ من النحاس، وأخرج الطبرانيُّ وابن المنذر وابن جرير عن ابن مسعود أنه سُئل عنه فدعا بذهبٍ وفضَّةٍ فأذَابَه، فلمَّا ذاب قال: هذا أشبهُ شيءٍ بالمُهل الذي هو شرابُ أهل النار، ولونُه لونُ السماء، غيرَ أنَّ شرابَ أهل النار أشدُّ حرًّا من هذا[4].

وأخرج ابن أبي حاتم وغيره عن مجاهد أنه القيحُ والدمُ الأسود[5].

وقيل: هو ضَربٌ من القَطِران.

وقولُه سبحانه: «يغاثوا» إلخ خارجٌ مخرجَ التهكُّم بهم، كقول بِشْر بن أبي خازم:

---

(١) النهاية (سردق)، والكلام سيبويه في الكتاب ٣/ ٦١٥.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٢٤٩، وكتاب الزهد لهناد (٢٨٣) و(٢٨٥). ودُرْدِيُّ الزيت: ما يبقى أسفلَه. القاموس (درد).

(٣) مسند أحمد (١١٦٧٢)، وسنن الترمذي (٢٥٨١)، وصحيح ابن حبان (٧٤٧٣)، والمستدرك ٢/ ٥٠١، والبعث والنشور (٦٠٦). وهو في منتخب عبد بن حميد (٩٣٠)، وتفسير الطبري ١٥/ ٢٥٠. وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلّا من حديث رشدين بن سعد، ورشدين قد تكلِّم فيه. قوله: عَكَر الزيت: قال في تاج العروس (عكر): عَكَرُ الشرابِ: آخِرُه وخاثِره.

(٤) تفسير الطبري ١٥/ ١٤٥، والمعجم الكبير (٩٠٨٢) و(٩٠٨٣)، وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٢٢١، وعنه نقل المصنف.

(٥) عزاه لابن أبي حاتم وابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٢٢١.

غَضِبَت تميمٌ أن تُقَتَّلَ عامرٌ يوم النِّسار فأُعْتِبُوا بالصَّيْلَمِ[1]

﴿يَشْوِي ٱلْوُجُوهَ﴾ يُنْضِجها إذا قدِّم ليُشْرَبَ مِن فَرْط حرارتِه، حتى إنَّه يُسقِط جلودَها كما سمعتَ في الحديث، فالوجوهُ جمع وجهٍ، وهو العضْوُ المعروف، والظاهرُ أنه المرادُ لا غير، وقيل: عبَّر بالوجوه عن جميع أبدانهم.

والجملة صفةٌ ثانيةٌ لـ «ماءٍ»، والأولى «كالمهل»، أو حالٌ منه كما في «البحر»[2]؛ لأنَّه قد وُصِف. أو حال من «المهل» كما قال أبو البقاء[3].

وظاهرُ كلام بعضِهم جوازُ كونها في موضع الحال من الضمير المستتر في الكاف؛ لأنها اسمٌ بمعنى: مُشابِه، فيستَتِرُ الضميرُ فيها كما يستَتِر فيه. وفيه ما لا يخفى من التكلُّف؛ لأنها ليست صفةً مشتقَّةً حتى يستَتِر فيها، ولم يُعهَد مشتقٌّ على حرفٍ واحدٍ، قاله الخفاجي[4]، وذَكَر أنَّ أبا عليٍّ الفارسيَّ مَنَعَ في «شرح الشواهد»[5] جَعْلَ «ذؤابتي» في قول الشاعر:

رأتْني كأُفْحُوصِ القطاةِ ذُؤَابتي[6]

مرفوعاً بالكاف؛ لكونها بمنزلة: مِثْل، وقال: إنَّ ذلك ليس بالسهل؛ لأنَّ الكافَ ليست على ألفاظ الصفات.

وجوَّز أن تكونَ في موضع الحال من الضمير المستتِر في الجارِّ والمجرور. وقيل: يجوز أن يكونَ مرادَ ذلك البعض، إلا أنَّه تسامح.

---

(١) ديوان بشر ص١٩١، وتهذيب اللغة ٢/ ٢٧٨، والصحاح واللسان وتاج العروس (عتب)، وفي المفضليات ص ٣٤٦: فأعقبوا، وفي الخزانة ٩/ ٢٨٥ «حنيفة» بدل تميم، وقد أشير إلى هذه الرواية في هامش الأصل بقوله: في نسخة: حنيفة. ومعنى «أعتبوا بالصيلم» كما في الصحاح: أعتبناهم بالسيف، أي: أرضيناهم بالقتل. اهـ. ومعنى أعقبوا: جُعل ذلك عاقبة أمرهم، فلا شاهد فيه على هذه الرواية كما ذكر الشهاب في الحاشية ٦/ ٩٨.

(٢) ٤/ ١٢١.

(٣) في الإملاء ٣/ ٥١٥.

(٤) في حاشيته ٦/ ٩٨.

(٥) واسمه «كتاب الشعر»، أو «شرح الأبيات المشكلة الإعراب»، وقول أبي علي فيه ١/ ٢٥٩-٢٦٠.

(٦) شطر بيت لبشر بن أبي خازم، وهو في ديوانه ص٦٥، وعجزه: وَمامسَّها مِن مُنعمٍ يستثيبها.

﴿بِئْسَ ٱلشَّرَابُ﴾ ذلك الماء الذي يُغاثُون به ﴿وَسَآءَتْ﴾ النارُ ﴿مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾﴾ أي: متَّكأً، كما قال أبو عبيدة[1] وروي عن السديِّ، وأصلُ الارتفاق ـ كما قيل ـ الاتِّكاءُ على مِرفَق اليد؛ قال في «الصحاح»: يقال: بات فلانٌ مُرتَفِقاً، أي: مُتَّكِئاً على مِرفَق يده[2]، وقيل: نصبُ المرفق تحتَ الخدِّ. ف «مرتفقاً» اسمُ مكان ونصبُه على التمييز.

قال الزمخشريُّ: وهذا لمشاكلةِ قولِه تعالى: (وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا) وإلا فلا ارتفاقَ لأهل النار ولا اتكاءَ إلا أن يكونَ من قوله:

إنِّي أرِقْتُ فبِتُّ الليلَ مُرتفِقاً ... كأنَّ عَينيَ فيها الصابُ مَذْبُوح[3]

أي: فحينئذٍ لا يكون من المشاكلة، ويكون الكلامُ على حقيقته بأن يكونَ لأهل النار ارتفاقٌ فيها، أي: اتكاءٌ على مرافقِ أيديهم كما يفعله المتحزِّنُ المتحسِّرُ.

وقد ذكر في «الكشف» أنَّ الاتكاءَ على الحقيقة كما يكون للتنعُّم يكون للتحزُّن. وتعقِّب بأنَّ ذلك وإن أمكن عقلاً إلا أنَّ الظاهرَ أنَّ العذابَ أشْغَلَهم عنه، فلا يتأتَّى منهم حتى يكونَ الكلامُ حقيقةً لا مشاكلةً.

وجوِّز أن يكونَ ذلك تهكُّماً، أو كنايةً عن عدم استراحتهم. ورُوي عن ابن عباس أنَّ المرتفق المنزلُ. وأخرج ذلك ابن أبي حاتم عن قتادة[4]، وفي معناه قول عطاء[5]: المقرُّ، وقولُ القتبي[6]: المجلسُ.

---

(١) في مجاز القرآن ١/ ٤٠٠.

(٢) الصحاح (رفق).

(٣) الكشاف ٢/ ٤٨٣، والبيت لأبي ذؤيب كما في مجاز القرآن ١/ ٤٠٠، والكامل للمبرد ٣/ ١٤٣٣، وهو في ديوان الهذليين ١/ ١٠٤، وتفسير الماوردي ٣/ ٣٠٤، والخزانة ٥/ ١٣٧ برواية صدره: نام الخليُّ وبتُّ الليلَ مُشتَجِرا. والخليُّ: الذي لا همَّ له. والمشتجر: الذي قد وضع حنكه أو فَمَه على يده عند الهمِّ. والصاب: شجرة مُرَّةٌ لها لبن يحرق العين إذا أصابها. والمذبوح: المشقوق. ينظر الخزانة ٥/ ١٣٨، وديوان الهذليين ١/ ١٠٤.

(٤) عزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢١، وقول ابن عباس في زاد المسير ٥/ ١٣٦، والبحر ٦/ ١٢١.

(٥) في الأصل و(م): ابن عطاء، والمثبت من تفسير البغوي ٣/ ١٦٠، وتفسير القرطبي ١٣/ ٢٦٣، والبحر ٦/ ١٢١.

(٦) في الأصل و(م): العتبي، والمثبت من المصادر السابقة، وكلامه في كتابه غريب القرآن ص٢٦٧.

وقيل: موضعُ الترافُق، أي: ساءت موضِعاً للترافُق والتصاحُب، وكأنه مرادُ مجاهد في تفسيره بالمجتمع، فإنكارُ الطبري[١] أنْ يكونَ له معنًى مكابرةٌ.

وقال ابن الأنباري: المعنى: ساءت مطلباً للرفق؛ لأنَّ مَن طلب رِفقاً من جهنَّم عَدِمه[٢].

وجوَّز بعضُهم أن يكونَ المرتَفَقُ مصدراً ميميًّا بمعنى الارتفاق والاتكاء.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ في محلِّ التعليل للحثِّ على الإيمان المنفهِم من التخيير، كأنه قيل: وللذين آمنوا، ولعلَّ تغييرَ السَّبك للإيذان بكمالِ تنافي حالَي الفريقَيْنِ، أي: إنَّ الذين آمنوا بالحقِّ الذي يُوحَى إليك ﴿وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ حسبما بيِّن في تضاعيفِه ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۝٣٠﴾.

وقرأ عيسى الثقفي: «لا نضيِّع» بالتضعيف[٣]، وعلى القراءتين الجملة خبرُ «إنَّ» الثانية، وخبرُ «إنَّ» الأولى الثانيةُ بما في حيِّزها، والرابطُ ضميرٌ محذوفٌ تقديرُه: مَن أحسَن عملاً مِنْهم، ولا يَرِدُ أنَّه يقتضي أنَّ منهم من أحسَنَ ومنهم من لم يُحسِن؛ لأنَّ ذلك على تقدير كونِ «مِن» تبعيضية، وليس بمتعيِّنٍ لجوازِ كونها بيانيةً، ولو سلِّم فلا بأسَ به؛ فإنَّ الإحسانَ زيادةُ الإخلاص الوارد في حديث الإحسان: «أن تعبُدَ الله كأنَّك تراه»[٤] لكن يبقى على هذا حكمُ مَن لم يُحسِن بهذا المعنى منهم.

أو الرابطُ الاسمُ الظاهرُ الذي هو المبتدأ في المعنى على ما ذهب إليه الأخفش مِن جَعْلِه رابطاً؛ فإنَّ مَن أحسن عملاً في الحقيقة هم الذين آمنوا وعملوا الصالحات. واعتُرِض بأنَّه يأباه تنكير «عملاً»؛ لأنَّه للتقليل. وأجيب بأنَّه غيرُ متعيِّن لذلك، إذ النكرةُ قد تعمُّ في الإثبات، ومقامُ المدح شاهدُ صدقٍ.

أو الرابط عمومُ «مَن» بناءً على أنَّ العموم قد يكونُ رابطاً كما في: زيدٌ نِعْمَ الرجلُ، على قولٍ. وفيه مناقشةٌ ظاهرةٌ.

---

(١) في تفسيره ١٥/ ٢٥٣، وقول مجاهد فيه، وينظر البحر ٦/ ١٢١.

(٢) البحر ٦/ ١٢١.

(٣) القراءات الشاذة ص٧٩، والبحر ٦/ ١٢٢.

(٤) قطعة من حديث جبريل الطويل، وسلف ١/ ٢٩٥.

ولعلَّ الأولى كونُ الخبر جملةَ قولِه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ﴾ وجملة «إنا» إلخ معترِضَةٌ، ونحوُ هذا من الاعتراض ـ كما قال ابنُ عطية وغيرُه ـ قولُه:

إنّ الخليفةَ إنَّ اللهَ ألبَسَهُ سِربالَ ملك به ترجى الخواتيم[1]

وأنت تَعلم أنَّ الاعتراضَ فيه غيرُ متعيّنٍ أيضاً، وعلى الاحتمالِ السابقِ يحتمل أن تكونَ هذه الجملةُ مستأنَفةً لبيانِ الأجرِ، ويحتمل أن تكونَ خبراً بعدَ خبرٍ على مذهبِ مَن لا يشترِطُ في تعدُّد الأخبارِ كونَها في معنى خبرٍ واحدٍ، وهو الحقُّ.

أي: أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة لهم جناتُ إقامةٍ، على أنَّ العَدْنَ بمعنى الإقامةِ والاستقرارِ، يقالُ: عَدَن بالمكان: إذا أقام فيه واستقرَّ، ومنه المعدِن؛ لاستقرارِ الجواهرِ فيه.

وعن ابن مسعود: عَدْن: جنةٌ من الجِنان، وهي بُطنانُها[2]، ووجهُ إضافةِ الجِنانِ إليها بأنَّها لِسِعَتِها كأنَّ كلَّ ناحيةٍ منها جنةٌ.

﴿تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾ وهم في الغُرُفاتِ آمنون.

﴿يُحَلَّوۡنَ فِيهَا مِنۡ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٖ﴾ «مِن» الأولى للابتداء والثانية للبيان، والجارُّ والمجرورُ في موضع صفةٍ لـ «أساور»، وهذا ما اختاره الزمخشريُّ وغيرُه[3].

وجوَّز أبو البقاء في الأولى أن تكونَ زائدةً في المفعول على قولِ الأخفش، ويدلُّ عليه قولُه تعالى: ﴿وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ﴾ [الإنسان: ٢١]، وأن تكونَ بيانيةً، أي: شيئاً، أو حُلِيًّا من أساور[4]. وجوَّز غيرُه فيها أن تكونَ تبعيضيةً واقعةً موقعَ المفعولِ كما جوَّز هو وغيرُه ذلك في الثانية، وجوِّز فيها أيضاً أن تتعلَّقَ بـ «يحلون»، وهو كما ترى.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٤، ومعاني القرآن للفراء ٢/ ٢١٨، وللزجاج ٣/ ٤١٨، والأمالي للزجاجي ص٦٢، والخزانة ١٠/ ٣٦٦، والبيت لجرير، وهو في ديوانه بشرح محمد بن حبيب ٢/ ٦٧٢ برواية:

يكفي الخليفةَ أنَّ اللهَ سَرْبلَه سربالَ مُلكٍ به تُرجى الخواتيم

(٢) تفسير الطبري ١١/ ٥٦٢.

(٣) الكشاف ٢/ ٤٨٢، وتفسير البيضاوي ٦/ ٩٩.

(٤) الإملاء ٣/ ٥١٦.

والأَسَاوِرُ، جمعُ: أَسْوِرَةٍ، جمعِ: سوَار، بالكسر والضَّمِّ، وهو ما في الذِّراع من الحلي، وهو عربيٌّ، وقال الراغبُ: معرَّبُ: دَسْتوَاره[١]. وقيل: جمعُ: أَسْوَارٍ، جمعِ: سِوَار، وأصلُه: أَسَاوِيرُ، فخُفِّف بحذفِ يائه. فهو على القولين جمعُ الجمع، ولم يجعلوه من أوَّل الأمر جمعَ سِوارٍ؛ لِمَا رَأوا أنَّ فِعالاً لا يُجمَع على أفاعِلَ في القياس.

وعن [أبي] عمرو بن العلاء أنَّ الواحدَ إسوَار[٢]، وأنشد ابن الأنباري:

واللهِ لـولا صـبـيـةٌ صِـغـارُ

كـأنَّـمـا وُجـوهُـهـم أَقْـمـارُ

تَـضُـمُّـهـم مِـن الـعَـتـيـك دارُ

أخـافُ أن يـصـيـبَـهـم أقْـتـارُ

أو لاطـمٌ لـيـس لـه إسـوارُ

لـمَـا رآنـي مَـلِـكٌ جَـبَّـارُ

بـبـابِـه مـا وَضَـحَ الـنَّـهـارُ[٣]

وفي «القاموس»: السُّوارُ ككتابٍ وغُرابٍ: القُلْبُ، كالأُسوارِ، والجمعُ أَسْوِرَةٌ وأَساوِرُ وأساوِرَةٌ وسُورٌ وسُؤُورٌ[٤]. وهو موافقٌ لِمَا نُقِل عن ابن العلاء، ونُقِل ذلك أيضاً عن قُطرب وأبي عبيدة[٥]، ونُكِّرت لتعظيمِ حُسْنِها من الإحاطة.

وقد أخرج ابن مردويه عن سعد عن النبيِّ ﷺ قال: «لو أنَّ رجلاً من أهل الجنَّةِ اطَّلعَ فبدَتْ أساورُه لطَمَس ضَوءه ضوءَ الشمس كما تَطمِسُ ضوءَ النُّجوم»[٦].

---

(١) المفردات (سور).

(٢) الصحاح واللسان (سور) وما سلف بين حاصرتين منهما.

(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٤-٥١٥، والبحر ٦/ ٩٣ وعنه نقل المصنف. والعَتيك من الأيام: الشديد الحرّ. وأقتار: القَتْر: الرُّمقةُ من العيشِ، والقدْرُ. القاموس: (عتك) و(قتر).

(٤) القاموس (سور).

(٥) مجاز القرآن ١/ ٤٠١، وقول قطرب في البحر ٦/ ٩٩.

(٦) الدر المنثور ٤/ ٢٢١، وأخرجه أيضاً أحمد (١٤٦٧)، والترمذي (٢٥٣٨).

وأخرج الطبراني في «الأوسط» والبيهقيُّ في «البعث» عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «لو أنَّ أدنى أهلِ الجنة حِلْيَةً عُدلت حِليتُه بحِلْية أهل الدنيا جميعاً لكان ما يُحلِّيه اللهُ تعالى به في الآخرة أفضل من حِلْية أهلِ الدنيا جميعاً»[١].

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن عكرمة قال: إنَّ أهلَ الجنَّةِ يُحَلَّون أَسْوِرَةً من ذهبٍ ولؤلؤٍ وفضَّةٍ هي أخفُّ عليهم من كلِّ شيء، إنَّما هي نورٌ[٢].

وأخرج الشيخان عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «تبلُغُ الحِلْيةُ من المؤمن حيثُ يبلغ الوضوء»[٣].

وأخرج أبو الشيخ وغيرُه عن كعب الأحبار قال: إنَّ لله تعالى ملكاً ـ وفي رواية: في الجنة ملكٌ ـ لو شئت أن أُسميه أَسْميتُه، يَصوغُ حُلِيَّ أهلِ الجنةِ من يوم خُلق إلى أن تقومَ الساعةُ، ولو أنَّ حُليًّا منها أُخرِج لردَّ شعاع الشمس[٤].

والسؤال بأنَّ لبسَ الرجالِ الأساورَ عيبٌ في الدنيا، فكيف يُحَلَّونها في الآخرة؟ مندفِعٌ بأنَّ كونَه عيباً إنَّما هو بين قومٍ لم يعتادوه، لا مطلقاً، ولا أظنُّكَ في مرية من أنَّ الشيءَ قد يكون عيباً بين قومٍ ولا يكون عيباً بين آخرين، وليس فيما نحن فيه أمرٌ عقليٌّ يُحكَم بكونه عيباً في كلِّ وقتٍ وفي كلِّ مكانٍ وبين كلِّ قومٍ، وإن التزمتَ أنَّ فيه ذلك فقد حلَّيتَ نفسَك بحِليةِ الجَهل وخَرجتَ من رِبْقَةِ العقل.

هذا وقرأ أبان عن عاصم: «من أَسْوِرَة» بحذف ألفٍ وزيادةِ هاءٍ[٥]، وهو أَحَدُ الجموع لسِوارٍ كما سمعتَ.

﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا﴾ لأنَّ الخُضْرة أحسنُ الألوان، والنفسُ تنبَسِطُ بها أكثرَ مِن غيرها، ورُوي في أثرٍ أنها تزيد في ضوء البصر[٦]. وقيل:

---

(١) المعجم الأوسط (٨٨٧٤)، والبعث والنشور (٣٣١).

(٢) عزاه لعبد بن حميد وابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٢٢١.

(٣) صحيح مسلم (٢٥٠)، وأخرجه بنحوه البخاري (٥٩٥٣)، وهو في مسند أحمد (٨٨٤٠).

(٤) كتاب العظمة (٣٣٧)، وعزاه السيوطي في الدر ٤/ ٢٢١ لابن أبي حاتم.

(٥) البحر المحيط ٦/ ١٢٢.

(٦) روي من قول علي وعائشة وابن عمر وأبي سعيد ﷺ: ثلاثٌ يزدن في قوّة البصر: النظر إلى الخضرة، وإلى الماء الجاري، وإلى الوجه الحسن. وفي أسانيدها جميعاً كلام. ينظر فيض =

ثـلاثـةٌ مُـذهِـبـة لـلـحَـزَن الماءُ والخُضْرةُ والوجهُ الحَسَن[١]

والظاهرُ أنَّ لباسَهم غيرُ منحصرٍ فيما ذُكر، إذْ لهم فيها ما تشتهي الأنفسُ وتلذُّ الأعينُ، وأخرج ابن أبي حاتم عن سُليم بن عامرٍ أنَّ الرجلَ يُكسى في الساعة الواحدة سبعين ثوباً، وأنَّ أدناها مثلُ شقيق النعمان[٢].

وقيل: يحتمل الانحصارُ، و: لهم فيها ما تشتهي الأنفسُ، لا يأباه؛ لجوازِ أنَّهم لا يشتهُون ولا تلذُّ أعينُهم سوى ذلك من الألوان.

والتنكيرُ لتعريفِ أنَّها لا يكاد يُوصَف حسنُها؛ وقد أخرج ابن أبي حاتم عن كعب قال: لو أنَّ ثوباً من ثيابِ أهل الجنة نُشِر اليومَ في الدنيا لصَعِق مَن ينظر إليه، وما حَمَلتْه أبصارُهم[٣].

وقرأ أبان عن عاصم وابن أبي حماد عن أبي بكر: «ويلبِسون» بكسر الباء[٤].

﴿مِّن سُندُسٍ﴾ قال الجواليقي: هو رقيقُ الديباج بالفارسية. فهو معرَّبٌ، وفي «القاموس»: هو ضربٌ من البُزْيونِ أو ضربٌ من رَقيق الدِّيباج معرَّبٌ بلا خلافٍ. وقال الليث: لم يختلف أهلُ اللغة والمفسِّرون في أنه معرَّبٌ[٥]. وأنت تعلم أنَّ فيه خلافَ الشافعيِّ عليه الرحمة، والقولُ بأنَّه ليس من أهل اللغة والمفسِّرين في النفس منه شيء. وقال شَيْذَلَة: هو رقيق الديباج بالهندية[٦]. وواحدُه على ما نقل عن ثعلب: سُنْدُسَة.

= القدير ٣/ ٣١٣. وفي حديث آخر أخرجه القزويني في التدوين في أخبار قزوين ٣/ ٣٥٩ عن ابن عباس موقوفاً: ثلاث يجلين البصر: النظر إلى الخضرة، والإثمد عند النوم، والوجه الحسن.

(١) لم نهتد إلى قائله، وهو في كشف الخفاء ١/ ٣٨٧ بلفظ:

ثـلاثـة مـذهِـبـةٌ عـنّـا الـحَـزَن الـمـاء والـخـضـرةُ والـوجـهُ الـحَـسَـن

(٢) عزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٢. وشقائق النعمان: زهر، سميت «شقائق» لحمرتها تشبيهاً بشقيقة البرق، وأضيفت إلى النعمان لأنه حمى أرضاً فكثر فيها ذلك. الصحاح والقاموس (شقق).

(٣) المصدر السابق.

(٤) القراءات الشاذة ص٧٩، والبحر ٦/ ١٢٢.

(٥) المعرَّب ص٢٢٥، والقاموس (سندس). وقول الليث في تهذيب اللغة ١٣/ ١٥٣.

(٦) الرسالة للشافعي ص٤٢، وقول شيذلة في الإتقان ١/ ٤٣٦.

وزعم بعضُهم: أنَّ أصلَه: سِنْدِي، وكان هذا النوعُ من الديباج يُجلَب من السِّنْد، فأبدلت الياءُ سِيناً كما فُعل في سادي، فقيل: سادِس، وهو كلامٌ لا يَرُوج إلا على سندِيٍّ أو هنديٍّ.

ويُحكَى أنَّ جماعةً من أهل الهند من بلدٍ يقالُ له: بَرُوج بالجيم الفارسية، وكانوا يتكلَّمون بلغة تُسمَّى سنسكريت، جاؤوا إلى الإسكندر الثاني بهدية من جملتها هذا الديباجُ، ولم يكن رآه فقال: ما هذا؟ فقالوا: سَنْدُون، بالنون في آخِرِه، فغيَّرتْه الرومُ إلى سَنْدوس، ثم العربُ إلى سندُس، فهو معرَّبٌ قطعاً من ذلك اللفظ الذي أطلقَتْه أولئك الجماعةُ عليه، لكن لا جزمَ في أنه اسمٌ له في الأصل بِلغتِهم، أو اسمٌ للبلدةِ المجلوبِ هو منها أُطلِق عليه كما في أسماءِ كثيرٍ من الأمتعة اليومَ. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

﴿وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ أخرج ابن جرير وغيره عن قتادة عن عكرمة أنَّه غليظُ الديباج[1]. وقال ابن بحر: هو ديباجٌ منسوجٌ بذهب.

وفي «القاموس»: هو الديباجُ الغليظ، أو ديباجٌ يُعمَل بالذهب، أو ثيابُ حرير صِفاقٌ نحوَ الديباج، أو قِدَّة حمراء كأنها قِطَعُ الأوتار[2]. اهـ.

والذي عليه الأكثرون من المفسِّرين واللغويين الأولُ، وهو كما أخرج ابن أبي حاتم عن الضحَّاك معرَّبُ: إستَبْرَه، وهي كلمةٌ عَجَمِيَّةٌ، ومعناها: الغليظ[3]. والمشهورُ أنه يقال للغليظ بالفارسية: إستبر، بلا هاءٍ، وقال ابن قتيبة: هو روميٌّ عُرِّب، وأصله: إستَبْرَه، فأبدلوا الهاء قافاً[4]. ووقع في شعر المرقِّش قال:

تراهنَّ يَلبسْنَ المشاعرَ مرَّةً ... وإستبرقُ الديباج طوراً لباسُها[5]

وقال ابن دُريد[6]: هو سريانيٌّ عرِّب، وذَكَر من أصله ما ذكروا.

---

(١) تفسير الطبري ٢٢/ ٢٤٣، ومصنف ابن أبي شيبة ١٣/ ١٣٧.

(٢) القاموس (برق).

(٣) عزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢١.

(٤) البحر ٦/ ٩٣، وورد في غريب القرآن لابن قتيبة ص٢٦٧: فارسيٌّ معرَّب... إلخ.

(٥) البيت في تفسير الطبري ١٥/ ٢٥٥، والنكت والعيون ٣/ ٣٠٥، والبحر ٦/ ٩٤.

(٦) في جمهرة اللغة ٣/ ٥٠٢.

وقيل: أصلُه: إستَفْره بحرف بعد التاء بين الفاء والباء الموحَّدة.

وادَّعى بعضُهم أنَّ الإستبرقَ الديباجُ الغليظُ الحَسَنُ في اللغة العربية والفارسية، ففيه توافُقُ اللُّغتَيْن، ونُقل عن الأزهري أنه استصوب هذا[1].

ويُجمَع على أبارق. ويصغَّر كما في «القاموس» وغيرِه على أُبَيْرِق[2].

وقرأ ابن محيصن: «وَاسْتَبْرَقَ» بوصل الهمزة وفتحِ القاف حيثُ وقع[3]، جَعَله ـ كما يقتضيه ظاهرُ كلام ابن خالويه ـ فعلاً ماضياً على وزن اسْتَفْعَلَ من البريق[4]، إلا أنَّ اسْتَفْعَلَ فيه موافِقٌ للمجرَّدِ الذي هو بَرَق. وظاهرُ كلامِ الأهوازيِّ في «الإقناع» أنه وحدَه قرأ كذلك، وجَعَله اسماً ممنوعاً من الصرف ولم يجعلْه فعلاً ماضياً[5].

وقال صاحبُ «اللوامح»: قرأ ابن محيصن: «واسْتَبْرقٍ» بوصل الهمزة في جميع القرآن مع التنوين. فيجوز أنه حذفَ الهمزةَ تخفيفاً على غيرِ قياس، ويجوز أنه جعلَه كلمةً عربيةً من بَرَق الثوبُ يبرِق بريقاً: إذا تلألأ بجدَّتِه ونَضَارتِه، فيكون وزنُه: استَفْعَل من ذلك، فلمَّا سُمِّي به عاملَه معاملةَ الفعل في وصل الهمزة، ومعاملةَ المتمكِّن من الأسماء في الصرفِ والتنوينِ. وأكثرُ التفاسيرِ على أنَّه عربيٌّ وليس بمستعرَبٍ. انتهى. ولا يخفى أنه مخالِفٌ للنقلَيْن السابقَيْنِ.

ويمكن أن يقال: إنَّ لابن محيصن قراءتين فيه، الصرفُ والمنعُ منه، فنقَلَ بعضٌ قراءةً وبعضٌ آخرُ أُخْرَى، لكنْ ذكر ابن جني أنَّ قراءة فتح القاف سهوٌ، أو كالسهو. قال أبو حيان: وإنما قال ذلك لأنَّ جعْلَه اسماً ومنْعَه من الصرف لا يجوز، لأنه غيرُ عَلَم، فتكون سهواً، وقد أمكن جعلُه فعلاً ماضياً فلا تكون سهواً[6]. انتهى.

---

(١) تهذيب اللغة ٩/ ٤٢٢.

(٢) القاموس (برق)، والمعرّب ص٦٣، وقوله: أبارق، تصحف في الأصل إلى: أباريق.

(٣) المحتسب ٢/ ٢٩، والمحرر الوجيز ٣/ ٥١٥، والبحر ٦/ ١٢٢.

(٤) القراءات الشاذة ص٧٩-٨٠، والبحر ٦/ ١٢٢.

(٥) البحر ٦/ ١٢٢. وما بعده منه.

(٦) البحر ٦/ ١٢٢، وكلام ابن جني في المحتسب ٢/ ٢٩.

وفي الجمع بين السندُس والإستبرق إشعارٌ ما بأنَّ لأولئك القوم في الجنة ما يشتهون، ونُكِّرا لتعظيم شأنِهما، وكيف لا، وهما وراءَ ما يشاهَدُ من سُندُسِ الدنيا وإستبرَقها، بل وما يُتخيَّل من ذلك؟ وقد أخرج البيهقيُّ عن أبي الخير مرثد بن عبد الله قال: وفي الجنة شجرةٌ تُنبِت السُّندُسَ، منه تكون ثيابُ أهل الجنةِ[1].

وأخرج الطيالسيُّ والبخاريُّ في «التاريخ» والنسائيُّ وغيرُهم عن ابن عمرو[2] قال: قال رجلٌ: يا رسول الله، أَخبِرْنا عن ثياب أهل الجنة، أخَلْقاً تُخلَق أم نَسْجاً تُنْسَج؟ فقال ﷺ: «بل يتشقَّقُ عنها ثمرُ الجنة». وظاهرُه أنها من سُندُسٍ كانت أو من إستبرق كذلك.

وقدِّمت التحليةُ على اللباس؛ لأنَّ الحُلي في النفس أعظمُ، وإلى القلب أحبُّ، وفي القيمة أغلى، وفي العين أحلى. وبُني فعلُه للمفعول؛ إشعاراً بأنَّهم لا يتعاطَون ذلك بأنفسهم، وإنما يفعله الخَدَمُ، كما قال الشاعر:

غَرائرُ في كِنٍّ وصَونٍ ونِعمةٍ يُحلَّينَ ياقوتاً وشذْراً مُفقَّرَا[3]

وكذلك سائرُ الملوك في الدنيا يُلبِسهم التيجانَ ونحوَها من العلامات المرصَّعةِ بالجواهر خدَمُهم، وأُسنِد اللبسُ إليهم لأنَّ الإنسانَ يتعاطَى ذلك بنفسه، خصوصاً إذا كان فيه سترُ العورة.

وقيل: بُني الأولُ للمفعول والثاني للفاعل؛ إشارةً إلى أنَّ التَّحْليةَ تفضُّلٌ من الله تعالى واللبسُ استحقاقُهم. وتعقِّب بأنَّ فيه نزغةً اعتزاليةً، ويُدفع بالعناية.

﴿مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ﴾ جمعُ: أريكة وهو ـ كما قال غير واحد ـ: السريرُ في

(١) البعث والنشور (٣٣٤).

(٢) في الأصل و(م): ابن عمر، وهو تحريف، والحديث في مسند الطيالسي (٢٢٧٧)، والتاريخ الكبير ٣/ ١١٢، والسنن الكبرى (٥٨٤١)، وأخرجه أحمد (٦٨٩٠).

(٣) البيت لامرئ القيس وهو في ديوانه ص٥٩. وقوله: غرائر؛ وقع في الأصل و(م): غرائز، وهو تصحيف. ومعنى الغرائر: الغوافل عن الدهر لصيانتهن وتنعُّمِهنَّ، والكِنُّ: ما يُكتَنُّ به عن الحرّ والبرد. والشذْر: قطع الذهب، والمفقَّر: المصوغ على هيئة فِقار الجرادة، وهو مربع.

الحَجَلة، فإن لم يكن فيها فلا يسمَّى أريكةً. وأخرج ذلك البيهقيُّ عن ابن عباس[١].

وقال الراغب: الأريكةُ: حَجَلَةٌ على سريرٍ، وتسميتُها بذلك إما لكونِها في الأرض متخَذة من أراك، وهو شجرٌ معروفٌ، أو لكونها مكاناً للإقامة من قولهم: أَرَكَ بالمكانِ أُرُوكاً، وأصلُ الأُروك: الإقامة على رَعْيِ الأراك، ثم تُجوِّز به في غيره من الإقامات[٢]. ورُوي تفسيرُها بذلك عن عكرمة.

وقال الزجَّاج: الأرائك: الفُرُش في الحِجَال[٣].

والظاهرُ أنَّها على سائر الأقوال عربيةٌ، وحَكَى ابن الجوزي في «فنون الأفنان» أنها السُّرُر بالحبشية.

وأيًّا ما كان فالكلامُ على ما قاله بعضُ المحقِّقين كنايةٌ عن تنعُّمِهم وترفُّهِهم، فإنَّ الاتكاءَ على الأرائك شأنُ المتنعِّمين المترفِّهين، والآثارُ ناطقةٌ بأنَّهم يتَّكؤون ويتنعَّمون؛ فقد أخرج ابن أبي حاتم عن الهيثم بن مالك الطائي أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنَّ الرجلَ ليتَّكئُ المتَّكأ مقدارَ أربعين سنةً، ما يتحوَّل منه ولا يمَلُّه، يأتيه ما اشتهَتْ نفسُه ولذَّت عينُه»[٤].

وأخرج ابن المنذر وجماعة عن ابن عباس أنَّ على الأرائك فُرشاً منضودةً في السماء مقدارَ فَرْسَخٍ[٥].

وقرأ ابن محيصن: «عَلَّرائِكِ» بنقلِ حركةِ الهمزة إلى لام التعريف وإدغام لامِ «على» فيها[٦]، فيُحذف ألفُ «على» لتوهُّم سكونِ لام التعريف، ومثلُه قول الشاعر:

---

(١) البعث والنشور (٣٣٤) والحجلة: ساتر كالقبة يزين بالثياب والستور للعروس. المعجم الوسيط (حجل).

(٢) المفردات (أرك).

(٣) معاني القرآن وإعرابه ٣/ ٢٨٤.

(٤) عزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٢، وهو مرسل.

(٥) عزاه لابن المنذر وعبد بن حميد وابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٢، وهو في مصنف ابن أبي شيبة ١٣/ ١٣٥.

(٦) البحر المحيط ٦/ ١٢٢.

فـمـا أصـبـحَـتْ عـلْـرْضِ نـفـسـي بَـرِيّـةً[١]

يريد: على الأرض.

﴿نِعْمَ ٱلثَّوَابُ﴾ ذلك الذي وُعِدوا به من الجنةِ ونعيمِها ﴿وَحَسُنَتْ﴾ أي: الأرائكُ أو الجناتُ ﴿مُرْتَفَقًا ۝٣١﴾ متكأً، وقد تقدم آنفاً الكلامُ فيه.

﴿وَٱضْرِبْ لَهُم﴾ للمؤمنينِ الذين يَدْعُون ربَّهم بالغداةِ والعشيِّ، والكفرةِ الذين طلبوا طردَهم ﴿مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ﴾ مفعولانِ لـ «اضرب»، ثانيهما أوّلُهما؛ لأنه المحتاجُ إلى التفصيل والبيانِ، قاله بعضُهم، وقد مرَّ تحقيقُ هذا المقام[٢]، فتذكَّر. والمرادُ بالرجلين إما رجلان مقدَّران على ما قيل، وضَربُ المثلِ لا يقتضي وجودَهما، وإما رجلان موجودان، وهو المعوَّلُ عليه، فقيل: هما أخوَان من بني إسرائيل، أحدُهما كافرٌ اسمه: فرطوس، وقيل: اسمه: قطفير، والآخرُ مؤمنٌ اسمُه: يَهُوذا، في قولِ ابن عباس. وقال مقاتل: اسمه: يمليخا[٣].

وعن ابن عباس أنَّهما ابنا ملِكٍ من بني إسرائيل أنفق أحدُهما مالَه في سبيل الله تعالى، وكَفَر الآخَرُ واشتغل بزينة الدنيا وتنميةِ ماله[٤]. ورُوي أنهما كانا حدَّادَيْنِ كسبا مالاً.

ورُوي أنَّهما وَرِثا من أبيهما ثمانيةَ آلاف دينار فتشاطَراها، فاشترى الكافرُ أرضاً بألفٍ، فقال المؤمن: اللَّهم أنا أشتري منك أرضاً في الجنة بألفٍ، فتصدَّقَ به، ثم بَنَى أخوه داراً بألف، فقال: اللَّهمَّ إنِّي أشتري منك داراً في الجنة بألف، فتصدَّق به، ثم تزوَّج أخوه امرأةً بألف، فقال: اللهمَّ إنِّي جعلتُ ألفاً صَداقاً للحُور، فتصدَّق به، ثم اشترى أخوه خَدَماً ومتاعاً بألف، فقال: اللهمَّ إنِّي أشترِي منك الوِلدانَ المخلَّدين بألف، فتصدَّق به، ثم أصابته حاجةٌ فجلس لأخيه على طريقه،

(١) لم نهتد إلى قائله، وهو في البحر ٦/ ١٢٣ برواية: نَفْسٌ، وفي الدر المصون ٧/ ٤٨٥ برواية: نفس بريئةٌ. وعجزه كما في البحر والدر المصون:

ولا غـيـرهـا إلّا سـلـيـمـان نـالـهـا

(٢) في سورة إبراهيم عند الآية (٢٤).

(٣) تفسير البغوي ٣/ ١٦١.

(٤) زاد المسير ٥/ ١٣٨-١٣٩.

فمرَّ به في حَشَمه فتعرَّض له، فطرده ووبَّخه على التصدُّق بماله[١].

وقيل: هما أخوان من بني مخزوم: كافرٌ هو: الأسود بن عبد الأسد، ومؤمنٌ هو: أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد[٢].

والمرادُ: ضربُهما مثَلاً للفريقَيْن المؤمِنيْنَ والكافرينَ، لا من حيثُ أحوالهما المستفادة مما ذُكِر آنفاً من أنَّ للمؤمنين في الآخرة كذا، وللكافرين فيها كذا، بل من حيثُ عصيانُ الكَفَرةِ مع تقلُّبِهم في نِعَمِ الله تعالى، وطاعةُ المؤمنين مع مكابَدتهم مشاقَّ الفقر، أي: اضرب لهم مثلاً من حيثيةِ العصيان مع النعمةِ، والطاعةِ مع الفقر، حالَ رجلين ﴿جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا﴾ وهو الكافر ﴿جَنَّتَيْنِ﴾ بستانَيْنِ، لم يعيِّن سبحانه مكانَهما؛ إذ لا يتعلَّق بتعيينِه كبيرُ فائدة.

وذكر إبراهيم بن القاسم الكاتب في كتابه: «عجائب البلاد» أنَّ بُحَيْرَةَ تِنِّيس كانت هاتينِ الجنَّتينِ، فجَرى ما جرى، ففرَّقهما الله تعالى في ليلةٍ واحدة[٣]. وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يُعلم منه قولٌ آخَرُ.

والجملةُ بتمامها تفسيرٌ للمَثَلِ، فلا موضعَ لها من الإعراب، ويجوز أن تكونَ في موضع الصفة لـ «رجلين» فموضعُها النصب.

﴿مِنْ أَعْنَابٍ﴾ من كرومٍ متنوِّعةٍ، فالكلامُ - على ما قيل - إما على تقديرِ مضافٍ، وإما الأعنابُ فيه مجازٌ عن الكروم، وهي أشجارُ العنب، والمفهومُ من ظاهرِ كلام الراغب أنَّ العنبَ مشترَكٌ بين الثمرة والكرْم[٤]، وعليه فيُرادُ الكرومُ من غير حاجةٍ إلى التقديرِ أو ارتكابِ المجاز، والداعي إلى إرادةِ ذلك أنَّ الجنةَ لا تكون من ثمرٍ بل من شجرٍ.

---

(١) تفسير البغوي ٣/ ١٦١، والكشاف ٢/ ٤٨٣.

(٢) تفسير السمرقندي ٢/ ٢٩٨، والبحر المحيط ٦/ ١٢٤.

(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٥، والبحر المحيط ٦/ ١٢٤. و«تِنِّيس»: جزيرة في بحر مصر، قريبةٌ من البرِّ، ما بين فرما ودمياط، والفرما في شرقيها. معجم البلدان ٢/ ٥١. وقد وقع في الأصل و(م): «تينيس» بياء بعد التاء، والمثبت من المصادر. وإبراهيم بن القاسم هو المعروف بالرقيق القيرواني، له: تاريخ إفريقيا والمغرب، وكتاب الراح والارتياح، وكتاب الأغاني، وغيرها، وله شعر، توفي نحو (٤٢٥هـ). معجم الأدباء ١/ ٢١٦، والأعلام ١/ ٥٧.

(٤) المفردات (عنب) وفيه: العنب يقال لثمرة الكرْم، وللكرْم نفسه.

﴿وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ﴾ أي: جعلنا النخلَ مُحيطةً بهما، مُطيفَة بحِفَافَيهما، أي: جانبَيْهما، مؤزَّراً بها كرومُهما، يقال: حفَّه القومُ: إذا طافوا به، وحفَفْته بهم: إذا جعلتَهم حافِّين حولَه، فتَزيده الباءُ مفعولاً آخَرَ، كقولك: غشِيتُه به.

﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا﴾ وسطَهما ﴿زَرْعًا ﴿٣٢﴾﴾ لتكونا جامعتَيْن للأقوات والفواكهِ، متواصِلَتَي العمارةِ على الهيئة الرائقةِ والوضعِ الأنيق.

﴿كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا﴾ ثمرَها وبلغ مبلغاً صالحاً للأكل. و«كلتا» اسمٌ مفردُ اللفظِ مثنَّى المعنى عند البصريِّين، وهو المذهب المشهور، ومثنًّى لفظاً ومعنًى عند البغداديِّيْن، وتاؤُه منقلبةٌ عن واوٍ عند سيبويه، فأصلُه: كِلْوَى، فالألفُ فيه للتأنيث[1]. ويُشكل على هذا إعرابُه بالحروفِ بشرطه، ويُجاب بما أُجيبَ به عن الإشكال في الأسماء الخمسة.

وعند الجرمي: الألفُ لامٌ منقلبةٌ عن أصلها، والتاءُ زائدةٌ للتأنيث[2]. ويَرِد عليه أنه لا يُعرف: فَعْتَل، وأنَّ التاءَ لا تقع حَشْواً ولا بعدَ ساكنٍ صحيحٍ.

وعلى المشهور يجوز في ضميره مراعاةُ لفظه ومراعاةُ معناه، وقد رُوعِيَ الأولُ هنا والثاني فيما بعد.

وفي مصحفِ عبد الله: «كِلَا الجنتَين» أَتَى بصيغة التذكير؛ لأنَّ تأنيثَ الجنَّتَيْن مجازيٌّ. ثم قرأ: «آتت» فأنَّث؛ لأنَّه ضميرُ مؤنَّثٍ[3]. ولا فرقَ بين حقيقيِّه ومجازيِّه، فالتركيبُ نظيرُ قولك: طلع الشمسُ وأشرقت. وقال [الفراء]: إنَّ عبد الله قرأ: «كُلُّ الجنتَيْن آتى أُكُلَه» فذكَّر وأعاد الضمير على «كلّ»[4].

﴿وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ﴾ أي: لم تنقُصْ من أُكُلها ﴿شَيْئًا﴾ من النقص، على خلافِ ما يُعهد في سائر البساتين، فإنَّ الثمارَ غالباً تكثُر في عامٍ وتقِلُّ في عامٍ، وكذا بعضُ الأشجار تأتي بالثمار في بعضِ الأعوام دونَ بعض.

---

(١) ينظر الكتاب ٣/ ٣٦٣-٣٦٤، والصحاح (كلي).

(٢) الصحاح (كلي).

(٣) البحر ٦/ ١٢٤.

(٤) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٤٣، والبحر ٦/ ١٢٤، والكلام وما بين حاصرتين منه.

وجوِّز أن يكونَ «تَظْلِم» متعدِّياً و«شيئاً» مفعولَه، والمآل واحد.

﴿وَفَجَّرْنَا خِلَٰلَهُمَا﴾ أي: فيما بين كلتا الجنتين ﴿نَهَرًا ۝٣٣﴾ ليدومَ شِربُهما ويزيدَ بهاؤُهما، قال يحيى بن أبي عمرو السيباني: وهذا النهر هو المسمَّى بنهر أبي فرطس، وهو على ما قال ابن أبي حاتم: نهرٌ مشهور في الرَّمْلَة[1].

وقيل: المعنى: فجَّرنا فيما بين كلٍّ من الجنتين نهراً على حدة، فيكون هناك نهران على هذا، ولا يخفى أنه خلافُ الظاهر.

وتشديد «فجَّر» قيل: للمبالغة في سعة التفجير. وقال الفراء: لأنَّ النهرَ ممتدٌّ، فكأنه أنهارٌ[2].

وقرأ الأعمش وسلَّام ويعقوب وعيسى بن عمر: «فجَرنا» بالتخفيف على الأصل[3].

وقرأ أبو السمَّال والفياض بن غزوان[4] وطلحة بن سليمان: «نَهْراً» بسكون الهاء، وهو لغةٌ جاريةٌ فيه وفي نظائره.

ولعلَّ تأخيرَ ذكر التفجير عن ذكر الإيتاء ـ مع أنَّ الترتيبَ الخارجيَّ على العكس ـ للإيذان باستقلال كلٍّ من إيتاءِ الأُكُل وتفجير النَّهَر في تكميل محاسِنِ الجنتَيْنِ، كما في قصَّة البقرة ونحوها[5]، ولو عَكَس لانْفَهم أنَّ المجموعَ خصلةٌ واحدةٌ بعضُها مترتِّبٌ على بعضٍ، فإنَّ إيتاءَ الأكل متفرِّع على السقْي عادةً، وفيه

---

(١) عزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٦/ ٢٢٢. ويحيى بن أبي عمرو السَّيباني: بالسين المهملة ـ وقد وقع في الأصل و(م) بالمعجمة ـ هو أبو زرعة الحمصي، روى له البخاري في الأدب المفرد، والترمذي والنسائي وابن ماجه. والرملة: مدينة عظيمة بفلسطين، عمّرها سليمان بن عبد الملك. معجم البلدان ٣/ ٦٩.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٤٤.

(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٦، والبحر ٦/ ١٢٤.

(٤) وقع في الأصل و(م): العياض بن غزوان، وهو تصحيف، والمثبت من البحر ٦/ ١٢٥، والكلام منه. وفياض بن غزوان هو الضبي الكوفي، قرأ القرآن على طلحة بن مصرف، وحدّث عن مالك بن مغول وغيره. تاريخ الإسلام للذهبي ٣/ ٩٥١.

(٥) ينظر ما سلف ٢/ ٢٢٨.

إيماءٌ إلى أنَّ إيتاءَ الأكل لا يتوقَّفُ على السقْي كقوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ﴾ [النور: ٣٥]. قاله شيخ الإسلام[١].

﴿وَكَانَ لَهُۥ﴾ أي: للأحد المذكور وهو صاحبُ الجنتين ﴿ثَمَرٌ﴾ أنواعُ المال، كما في «القاموس» وغيرِه[٢]، ويقال: ثَمَرَ: إذا تموَّل، وحَمْلُه على حَمْلِ الشجر كما فعل أبو حيان[٣] وغيره غيرُ مناسب للنظم.

وقرأ ابن عباس ومجاهد وابن عامر وحمزة والكسائيُّ وابن كثير ونافع وقراء المدينة: «ثُمُرٌ» بضمِّ الثاء والميم، وكذا في «بثمره» الآتي[٤]، وهو جمعُ: ثِمَارٍ بكسر الثاء، جمعِ: ثَمَرٍ بفتحتين، فهو جمعُ الجمع، ومعناه على نحو ما تقدَّم، أي: أموالٌ كثيرةٌ من الذهبِ والفضَّة والحيوان وغيرها، وبذلك فسَّره ابن عباس وقتادة وغيرهما. وقال مجاهد: يراد به الذهبُ والفضَّة خاصَّةً.

وقرأ الأعمش وأبو رجاء وأبو عمرو بضمِّ الثاء وإسكانِ الميم تخفيفاً[٥]، هنا وفيما بعدُ، والمعنى على ما سمعتَ.

وقرأ أبو رجاء في رواية: «ثَمْر» بالفتح والسكون[٦].

وفي مصحفِ أُبَيٍّ ـ وحُمِل على التفسير ـ: «وآتيناه ثَمَراً كَثِيراً»[٧].

﴿فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ﴾ المؤمنِ، والمرادُ بالصاحب المعنى اللغويُّ، فلا ينافي هذا العنوانُ القولَ بأنَّهما كانا أخوين، خلافاً لمن وَهِم.

﴿وَهُوَ﴾ أي: القائل ﴿يُحَاوِرُهُۥٓ﴾ أي: يحاور صاحبَه، فالجملةُ في موضع الحال من القائل. والمحاوَرةُ: مراجَعة الكلام، من حارَ: إذا رَجَع، أي: يُراجِعه الكلامَ في إنكارِه البعثَ وإشراكِه بالله تعالى.

---

(١) في تفسيره إرشاد العقل السليم ٥/ ٢٢١.

(٢) القاموس (ثمر)، وكذا في اللسان (ثمر).

(٣) في البحر ٦/ ١٢٥، وهو قول ابن عطية في المحرر الوجيز ٣/ ٥١٦.

(٤) التيسير ص١٤٣، والمحرر الوجيز ٣/ ٥١٦، والبحر ٦/ ١٢٥، والنشر ٢/ ٣١٠.

(٥) التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٣١٠ عن أبي عمرو، والكلام من البحر ٦/ ١٢٥.

(٦) البحر ٦/ ١٢٥.

(٧) المصدر السابق.

وجوِّز أن تكون الجملةُ حالاً من «صاحبه»، فضميرُ «هو» عائدٌ عليه، وضميرُ «صاحبه» عائدٌ على القائل، أي: والصاحبُ المؤمنُ يراجِع بالوعظ والدعوةِ إلى الله عزَّ وجلَّ ذلك الكافرَ القائلَ له:

﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ۝٣٤﴾ حشماً وأعواناً، وقيل: أولاداً ذكوراً، ورُوي ذلك عن قتادة ومقاتل، وأيِّد بمقابلته «أقل منك مالاً وولداً»، وتخصيصُ الذكور لأنَّهم الذين ينفِرون معَه لمَصالِحِه ومعاوَنتِه.

وقيل: عشيرةً، ومِن شأنِهم أنَّهم ينفِرون مع مَن هو منهم، واستُدِلَّ بذلك على أنَّه لم يكن أخاه؛ لأنَّ العشيرةَ مشتركةٌ بينَهما، وملتزِمُ الأخُوَّةِ لا يفسِّر بذلك. ونصبُ «مالاً» و«نفراً» على التمييز، وهو ـ على ما قيل ـ محوَّلٌ عن المبتدأ، والظاهرُ أنَّ المرادَ من أفعل التفضيل معناه الحقيقيُّ، وحينئذٍ يُرَدُّ بذلك ما في بعض الروايات من أنَّ الأخَ المؤمنَ بقي بعدَ التصدُّقِ بماله فقيراً محتاجاً، فسأل أخاه الكافرَ ولم يُعطِه ووبَّخه على التصدُّق[1].

﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ﴾ أي: كلَّ ما هو جنةٌ له يتمتَّعُ بها، بناءً على أنَّ الإضافةَ للاستغراق والعمومِ، فتُفيد ما أفادته التثنيةُ مع زيادةٍ، وهي الإشارةُ إلى أنَّه لا جنةَ له غيرُ ذلك، ولا حظَّ له في الجنة التي وُعِد المتقون، وإلى هذا ذهب الزمخشريُّ[2]، وهو معنى لطيفٌ دقَّ تصوُّرُه على أبي حيان فتعقَّبه بما تعقَّبه، واختارَ أنَّ الإفرادَ لأنَّ الدخولَ لا يُمكِن أن يكونَ في الجنتَيْن معاً في وقتٍ واحدٍ، وإنما يكون في واحدةٍ واحدةٍ[3]. وهو خالٍ عمَّا أُشيرَ إليه من النكتة. وكذا ما قيل: إنَّ الإفرادَ لاتصالِ إحداهما بالأخرى.

وأخرج ابن أبي حاتم عن السديِّ أنه قال في قوله تعالى: (جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ) إلخ الجنةُ: البستانُ، فكان له بستانٌ واحدٌ وجدارٌ واحدٌ، وكان بينهما نهرٌ فلذلك كان جنتَيْن، وسمَّاه سبحانه جنة من قِبَل الجدار المحيط به[4]. وهو كما ترى.

---

(١) ينظر ما سلف ص٣٣٥-٣٣٦ من هذا الجزء.

(٢) في الكشاف ٢/ ٤٨٤.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١٢٥.

(٤) عزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٢.

والذي يدلُّ عليه السياقُ والمحاورة أنَّ المرادَ: ودخل جنتَه مع صاحبه ﴿وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ جملةٌ حاليةٌ، أي: وهو ضارٌّ لنفسه بكفره، حيثُ عَرَّضها للهلاك وعَرَّض نعمتَها للزوال، أو: واضعٌ الشيءَ في غير موضعه، حيثُ كان اللائقُ به الشكرَ والتواضُعَ، لا ما حُكِي عنه.

﴿قَالَ﴾ استئنافٌ مبنيٌّ على سؤالٍ نشأ من ذكر دخولِ جنته حالَ ظُلمِه لنفسه، كأنه قيل: فماذا قال إذ ذاك؟ فقيل: قال: ﴿مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ﴾ أي: تَهلكَ وتَفنَى، يقال: بادَ يبيد بَيْداً وبُيُوداً وبَيْدُودةً: إذا هلك.

﴿هَٰذِهِۦٓ﴾ أي: الجنةُ ﴿أَبَدًا ٣٥﴾ أي: طولَ الحياةِ، فالمرادُ بالتأبيد طولُ المُكْث لا معناه المتبادِر. وقيل: يجوز أن يكونَ أراد ذلك؛ لأنه لجهلِه وإنكارِه قيامَ الساعة ظنَّ عدمَ فناءِ نوعِها، وإن فَنِي كلُّ شخصٍ من أشجارها، نحوَ ما يقوله الفلاسفةُ القائلون بقِدَم العالم في الحركات الفلكية، وليس بشيء.

وقيل: ما قَصَد إلا أنَّ هذه الجنةَ المشاهَدةَ بشخصِها لا تَفنَى، على ما يقوله الفلاسفةُ على المشهور في الأفلاك أنفسِها، وكأنَّ حُبَّ الدنيا والعُجبَ بها غَشَّى على عقلِه فقال ذلك، وإلا فهو مما لا يقوله عاقلٌ. وهو مما لا يرتضيه فاضلٌ.

وقيل: «هذه» إشارةٌ إلى الأجرام العلوية والأجسام السفلية من السماوات والأرض وأنواعِ المخلوقات، أو إشارةٌ إلى الدنيا، والمآلُ واحدٌ، والظاهرُ ما تقدَّم.

وأيًّاما كان فلعلَّ هذا القولَ كان منه بمقابلةِ موعِظةِ صاحبِه وتذكيرِه بفَناء جنَّتَيْه ونهْيِه عن الاغترار بهما وأمرِه بتحصيل الصالحات الباقيات، ولعلَّه خوَّفه أيضاً بالساعة فقال له: ﴿وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً﴾ أي: كائنةً فيما سيأتي، فالقيامُ الذي هو من صفاتِ الأجسام مجازٌ عن الكون والتحقُّق، لكنَّه جارٍ في العُرف مَجرى الحقيقة.

﴿وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي﴾ بالبعثِ عندَ قيامها كما زعمتَ ﴿لَأَجِدَنَّ﴾ حينئذٍ ﴿خَيْرًا مِّنْهَا﴾ أي: من هذه الجنة.

وقرأ ابن الزبير وزيد بن عليٍّ وأبو بحريَّة وأبو جعفر وشيبة وابن محيصن وحميد

وابن مُناذِر ونافع وابن كثير وابن عامر: «منهما» بضمير التثنية[١]، وكذا في مصاحفِ مكة والمدينة والشام[٢]، أي: من الجنتين.

﴿مُنقَلَبًا ٣٦﴾ أي: مرجعاً وعاقبةً لفناءِ الأولى وبقاءِ الأخرى على زعمك، وهو تمييزٌ محوَّلٌ من المبتدأ على ما نصَّ عليه أبو حيان[٣]، ومدارُ هذا الطمعِ واليمينِ الفاجرة اعتقادُ أنَّه تعالى إنَّما أولاه ما أولاه في الدنيا لاستحقاقِه الذاتيِّ وكرامته عليه سبحانه، وهذا كقوله تعالى حكايةً: ﴿وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّىٓ إِنَّ لِى عِندَهُۥ لَلْحُسْنَىٰ﴾ [فصلت: ٥٠] ولم يَدْرِ أنَّ ذلك استدراجٌ، وكأنه لسبقِ ما يشقُّ عليه فراقُه - وهي الجنة التي ظنَّ أنها لا تبيد - جاء هنا: «رُدِدتُ»، ولعدمه فيما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى من آية ﴿حمٓ﴾ المذكورة جاء: ﴿رُّجِعْتُ﴾ [فصلت: ٥٠] فليتأمَّل.

﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ﴾ استئنافٌ كما سبق ﴿وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ﴾ جملةٌ حاليةٌ كالسابقة، وفائدتُها التنبيهُ من أوَّلِ الأمر على أنَّ ما يتلوها كلامٌ معتنًى بشأنه مسوقٌ للمحاورة.

وقرأ أبيٌّ - وحُمل ذلك على التفسير -: «وهو يخاصمه»[٤].

﴿أَكَفَرْتَ بِالَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾ أي: في ضمن خلقِ أصلِك منه، وهو آدمُ عليه السلام؛ لِمَا أنَّ خَلْقَ كلِّ فردٍ من أفرادِ البشر له حظٌّ من خَلْقِه عليه السلام، إذ لم تكن فطرتُه الشريفةُ مقصورةً على نفسه، بل كانت أنموذجاً مُنطوياً على فطرةِ سائر أفرادِ الجنس انطواءً إجماليًّا مستتبعاً لجَريان آثارِها على الكلِّ، فإسناد الخلق من تراب إلى ذلك الكافر حقيقةٌ باعتبارِ أنه مادَّةُ أصلِه. وكونُ ذلك مبنيًّا على صحَّةِ قياسِ المساواة خيالٌ واهٍ.

---

(١) التيسير ص١٤٣، والمحرر الوجيز ٣/ ٥١٧، والبحر ٦/ ١٢٦، والنشر ٢/ ٣١١. وأبو بحريَّة هو عبد الله بن قيس السَّكوني، حمصي مشهور بكنيته، مخضرم ثقة. روى له أصحاب السنن الأربعة. مات سنة (٧٧هـ). تهذيب التهذيب ٢/ ٤٠٦. وابن مُناذِر هو محمد أبو ذريح، شاعر فصيح، أخذ الأدب واللغة عن الخليل وأبي عبيدة، كان قارئاً تروى عنه حروف يقرأ بها، وله معرفة بالحديث، لم يكن مرضيًّا في أفعاله، توفي سنة (١٩٨هـ). معجم الأدباء ١٩/ ٥٥، وتاريخ الإسلام للذهبي ٥/ ١٩٠.

(٢) البحر ٦/ ١٢٦، والنشر ٢/ ٣١١.

(٣) في البحر ٦/ ١٢٦.

(٤) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٧، والبحر ٦/ ١٢٧.

وقيل: خَلَقَك منه؛ لأنَّه أصلُ مادتِك، إذ ماءُ الرجل يتولَّد من أغذيةٍ راجعةٍ إلى التراب. فالإسنادُ مجازٌ من إسنادِ ما للسبب إلى المسبَّب، فتدبَّر.

﴿ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ هي مادَّتُك القريبةُ، فالمخلوقُ واحدٌ والمبدأ متعدِّدٌ، ونُقل أنَّه ما من نطفةٍ قدَّر الله تعالى أن يخلُقَ منها بشراً إلا وملكٌ موكَّل بها يُلقِي فيها قليلاً من ترابٍ، ثم يَخلُق الله تعالى منها ما شاء من ذكر أو أنثى. وتعقَّبه في «البحر»[1] بأنه يحتاج إلى ثبوت صحَّته. وأنا أقول: غالب ظنِّي أنِّي وقفتُ على تصحيحه، لكن في تخريج الآية عليه كلامٌ لا يخفى.

﴿ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾﴾ عدَلك وكمَّلك إنساناً ذكراً، وأصلُ معنى التسوية: جعلُ الشيء سواءً، أي: مستوياً كما فيما: ﴿تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾ [النساء:٤٢] ثم إنَّه يُستعمَل تارةً بمعنى الخَلْق والإيجاد، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس:٧]، فإذا قُرِن بالخَلْق والإيجاد كما هنا فالمرادُ به الخَلْقُ على أتمِّ حالٍ وأعدلِه، حسبَما تقتضيه الحكمةُ بدون إفراطٍ ولا تفريطٍ، ونصبُ «رجلاً» على ما قال أبو حيان[2] على الحال، وهو مُحْوِجٌ إلى التأويل. وقال الحوفي: نصب على أنه مفعولٌ ثانٍ لـ «سوّى»، والمراد: ثمَّ جَعَلك رجلاً، وفيه ـ على ما قيل ـ تذكيرٌ بنعمةِ الرجولية، أي: جعلك ذَكَراً ولم يجعلْك أنثى.

والظاهرُ أنَّ نسبةَ الكفر بالله تعالى إليه لشكِّه في البعث وقولِه: «ما أظن الساعة قائمة»، والشاكُّ في البعث ـ كما في «الكشف» ـ كافرٌ من أوجُهٍ: الشكُّ في قدرته تعالى، وفي إخباره سبحانه الصدق، وفي حكمته، ألا ترى إلى قولِه عزَّ وجل: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون:١١٥] وهذا هو الذي يقتضيه السياقُ؛ لأنَّ قولَه: «أكفرت» إلخ وقع ردًّا لقوله: «ما أظن الساعة قائمة»، ولذلك رتَّب الإنكارُ بخلقه من ترابٍ ثم من نطفة الملوِّح بدليل البعثِ، وعليه أكثرُ المفسرين ونُوقِشوا فيه.

وقال بعضُهم: الظاهرُ أنه كان مشرِكاً كما يدلُّ عليه قولُ صاحبه تعريضاً به: «ولا أشرك بربي أحداً» وقولُه: «يا ليتني لم أشرك بربي أحداً»، وليس في قوله:

---

(١) ٦/ ١٢٧.

(٢) في البحر ٦/ ١٢٧، وقول الحوفي الآتي فيه.

«إن رددت إلى ربي» ما يُنافيه؛ لأنه على زعمِ صاحبِه كما مرَّ، مع أنَّ الإقرار بالربوبية لا يُنافي الإشراكَ، فعبَدَة الأصنامِ مُقِرُّونَ بها وهم مشركون، فالمراد بقوله: «أكفرت»: أأشركتَ. اهـ، وسيأتي إن شاء الله تعالى بعضُ ما يتعلَّق به.

وقرأ ثابت البنانيُّ، وحُمل ذلك على التفسير كنظائره المتقدِّمة: «ويلكَ أكفرتَ»[1].

﴿لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّى﴾ أصله: لكنْ أنا، وقد قرأ به أبيٌّ والحسنُ، وحَكَى ابن عطية ذلك عن ابن مسعود[2]، فنُقِل حركةُ همزةِ «أنا» إلى نون «لكن»، فحُذِفت الهمزة، ثم حُذِفت الحركةُ، ثم أُدغِمَت النونُ في النون. وقيل: حُذِفت الهمزةُ مع حركتها، ثم أُدغِم أحدُ المِثْلَين في الآخر، وهو أقربُ مسافةً إلَّا أنَّ الحذف المذكور على خلاف القياس، وقد جاء الحذفُ والإدغامُ في قوله:

وتَرمِينَني بالطَّرْفِ أي أَنْتَ مُذنِبٌ ... وتَقْلِينَنِي لكنَّ إياكِ لا أَقْلِي[3]

فإنه أراد: لكنْ أنا لا أقليك، وهو أولى من جَعْلِهم التقديرَ: لكنَّه إياكِ، على حذفِ ضميرِ الشأن، وأبعدُ منه جَعْلُ الأصل: لكنَّني إياكِ، على حذف اسمِ «لكن» كما في قوله:

فلو كنتَ ضبِّيًّا عرفتَ قَرابَتِي ... ولكنَّ زِنجيٌّ عظيمُ المَشَافِرِ[4]

أي: لكنَّك مع نون الوقاية.

وبإثباتِ الألف آخراً في الوقف، وحذفِها في الوصل كما هو الأصلُ في «أنا» وقفاً ووصلاً قرأ الكوفيون وأبو عمرو وابن كثير ونافع في رواية ورش وقالون[5].

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٢٧.

(٢) القراءات الشاذة ص٨٠، والمحرر الوجيز ٣/ ٥١٧، والبحر ٦/ ١٢٨.

(٣) الكشاف ٢/ ٤٨٤، والبحر ٦/ ١٢٨، ومعاني القرآن للفراء ٢/ ١٤٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٨/ ١٤٠، والخزانة ١١/ ٢٢٥. وقلاه يقليه: أبغضه.

(٤) البيت في البحر ٦/ ١٢٨، وتفسير القرطبي ١٤/ ١٢٣ دون نسبة، ونسب في الكتاب ٢/ ١٣٦، والمحتسب ٢/ ١٨٢، وشرح المفصل ٨/ ٨١ للفرزدق. ورواية المحتسب: غليظ المشافر. والمشافر جمع مشفر، أصله للبعير وجعله لشفة مَن يهجوه.

(٥) التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٣١١ وهي قراءة يعقوب في رواية روح.

وأبدلَها هاءً في الوقف أبو عمرو في روايةٍ فقال: «لكنَّهْ» ذكره ابن خالويه[١].

وقال ابن عطية: روى هارون عن أبي عمرو: «لكنَّهُ هو الله ربي» بضميرٍ لَحِقَ «لكنَّ»[٢].

وقرأ ابن عامر وزيد بن عليٍّ والحسن والزهريُّ بإثبات الألف وقفاً ووصلاً، وهو روايةٌ عن نافع ويعقوب وأبي عمرو وورش وأبي جعفر وأبي بحريَّة[٣]. وجاء ذلك على لغةِ بني تميم فإنَّهم يُثبِتون ألفَ «أنا» في الوصل اختياراً، وأما غيرُهم فيُثبِتها فيه اضطراراً. وقال بعضهم: إنَّ إثباتَها في الوصل غيرُ فصيحٍ لكنَّه حَسُن هنا لمشابهة «أنا» بعدَ حذفِ همزتِه لضميرِ «نا» المتصلِ، ولأنَّ الألفَ جُعِل عوضاً عن الهمزة المحذوفةِ فيه. وقيل: أُثبِتَت إجراءً للوصل مجرى الوقف، وفي إثباتها دفعُ اللبس بـ «لكنَّ» المشدَّدة، ومن إثباتها وصلاً قولُ الشاعر:

أنـا شـيـخُ الـعَـشِـيـرَةِ فـاعـرِفُـونـي حُـمـيـداً قـد تَـذَرَّيـتُ الـسَّـنَـامَـا[٤]

وفي رواية الهاشميِّ عن أبي جعفر حذفُها وصلاً ووقفاً، ورُوي ذلك أيضاً عن [ابن] أبي عبلة وأبي حيوة وأبي بحريَّة[٥].

وقرئ: «لكنَنَا» بحذف الهمزة وتَخْفيفِ النونَيْن[٦].

و«لكن» في جميع هذه القراءات حرفُ استدراك لا عملَ له، و«أنا» مبتدأٌ أوَّل، و«هو» ضميرُ الشأن مبتدأٌ ثانٍ، و«الله ربِّي» مبتدأٌ وخبرٌ، والجملةُ خبرُ ضميرِ الشأن، وهي غنيةٌ عن الرابط، وجملةُ ضميرِ الشأنِ وخبرِه خبرُ المبتدأ الأوَّلِ،

---

(١) في القراءات الشاذة ص٨٠ والكلام من البحر ٦/ ١٢٨.

(٢) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٧-٥١٨، والبحر ٦/ ١٢٨.

(٣) التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٣١١ عن نافع وأبي جعفر ويعقوب في رواية رويس، والكلام من البحر ٦/ ١٢٧.

(٤) البيت في حجة القراءات لابن زنجلة ص٤١٧، والمحرر الوجيز ١/ ٣٤٦، وتاريخ مدينة دمشق ١١/ ٣٦٩ دون نسبة، وهو في تفسير الطبري ١٥/ ٢٦٤، وأساس البلاغة (ذرى)، والخزانة ٥/ ٢٤٢ برواية: سيف العشيرة، ونسبه الزمخشري والبغدادي لحميد بن بحدل. وقال الزمخشري: تذرَّى السنامَ: إذا شرُف وعلا، وارتفع أمره.

(٥) البحر ٦/ ١٢٨ وما بين حاصرتين منه.

(٦) المصدر السابق.

والرابطُ ضميرُ المتكلِّم المضافِ إليه، والتركيبُ نظيرُ قولك: هندٌ هو زيد ضاربها.

وجوِّز أن يكونَ «هو» مبتدأ ثانياً، والاسمُ الجليلُ بدلاً منه، و«ربِّي» خبرُه، والجملةُ خبرُ المبتدأ الأوَّلِ، والرابطُ الياء أيضاً.

وفي «البحر» أنَّ «هو» ضميرُ الشأن وثَمَّ قولٌ محذوفٌ، أي: لكنْ أنا أقولُ: هو الله ربِّي، ويجوز أن يعودَ على «الذي خلقك»، أي: لكن أنا أقول: الذي خلقك اللهُ ربي، فخبرُه الاسمُ الجليل، و«ربِّي» نعتٌ، أو عطفُ بيانٍ، أو بدلٌ[1]. انتهى. ثم جَوَّز عدمَ تقدير القول واقتَصَرَ على جَعْلِ «هو» ضميرَ الشأن حينئذٍ حسبما سمعتَ.

ولا يخفى أنَّ احتمالَ تقدير القول بعيدٌ في هذه القراءة، ولعلَّ احتمالَ كونِ الاسم الجليل بدلاً أقربُ معنًى من كونه خبراً وعودِ الضمير على «الذي خَلقك».

وجوَّز أبو عليٍّ كونَ «نا» ضميرَ الجماعة كالتي في: خَرَجْنا وضربْنا، ووقع الإدغامُ لاجتماعِ المثلَيْنِ، إلا أنَّه أُرِيد بها ضميرُ المعظِّم نفسَه، فوُحِّد «ربِّي» على المعنى، ولو اتُّبِعَ اللفظُ لقيل: ربُّنا[2]. ولا يخفى ما فيه من البُعد.

وقال ابن عطية في الآية: يجوز أن تكونَ «لكن» هي العاملةُ من أخواتِ «إنَّ»، واسمُها محذوفٌ، وحذْفُه فصيحٌ إذا دلَّ عليه الكلامُ، والتقديرُ: لكنَّ قولي: هو اللهُ ربي، لكنَّ ذلك إنَّما يتمُّ لو قُرِئ بحذفِ الألف وقفاً ووصلاً، وأنا لا أعرِفُ أحداً قرأ بذلك[3]. انتهى. وأنتَ قد عرفتَ من قرأ به، وقد ذكر غيرهم قرؤوا أيضاً: أبو القاسم يوسفُ بن عليٍّ الهُذَليُّ[4] في كتابه: «الكامل في القراءات»، لكن لا أظنُّك تستَحْسِن التخريجَ على ذلك.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الحجة للقراء السبعة ٥/١٤٦-١٤٧. ونقله المصنف من البحر ٧/١٢٨.

(٣) المحرر الوجيز ٣/٥١٧.

(٤) المغربي، مقرئ، رحل في طلب القراءات، وصنف كتابه «الكامل في القراءات المشهورة والشواذ»، فيه خمسون رواية من أكثر من ألف طريق. توفي سنة (٤٦٠ هـ) أو قريباً منها. تاريخ الإسلام للذهبي ١٠/١٣٥.

وقرأ عيسى الثقفيُّ: «لكنْ هو الله» بسكون نون «لكنْ»، وحكاه ابن خالويه عن ابن مسعود، والأهوازيُّ عن الحسن، وإعرابه ظاهرٌ جدًّا[١].

وقرئ: «لكنْ أنا هو الله لا إله إلا هو ربي»[٢]. ويعلم إعرابه مما مرَّ.

وخرَّج أبو حيان قراءةَ أبي عمرو على رواية هارون على أن يكونَ «هو» تأكيداً لضمير النصب في «لكنه»، وجعله عائداً على «الذي خلقك»، ثم قال: ويجوز أن يكونَ فصلاً؛ لوقوعه بين معرفتَيْن، ولا يجوز أن يكونَ ضميرَ شأنٍ؛ لأنه لا عائدَ حينئذٍ على اسمِ «لكن» من الجملة الواقعة خبراً[٣]. انتهى.

ويا ليت شعري ما الذي منعه من تجويزِ أنْ يكونَ ضميرُ «لكنه» للشأن، ويكونُ «هو» مبتدأً عائداً على «الذي خلقك»، والاسمُ الجليلُ خبرُه، و«ربِّي» نعتاً، أو عطفَ بيان، أو بدلاً، والجملةُ خبرُ ضميرِ الشأن المنصوبِ بـ «لكن»، أو يكونُ «هو» مبتدأً، والاسمُ الجليلُ بدلاً منه، و«ربِّي» خبراً، والجملةُ خبرُ الضمير.

هذا وقولُه: ﴿وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ۝٣٨﴾ عطفٌ على إحدى الجملتَيْن، والاستدراكُ على «أكَفَرْتَ»، وملخَّصُ المعنى لمكان الاستفهام الذي هو للتقرير على سبيل الإنكار: أنتَ كافرٌ بالله تعالى لكنِّي مؤمنٌ موحِّدٌ. وللتغايرِ الظاهرِ بين الجملتين وقعت «لكنْ» موقعَها فقد قالوا: إنها تقعُ بين كلامَيْن متغايرَيْن نحو: زيدٌ حاضرٌ لكنْ عمرو غائبٌ، وإلى كون المعنى ما ذُكر ذهب الزمخشريُّ وغيره[٤].

وذَكَر في «الكشف» أنَّ فيه إشارةً إلى أنَّ الكفرَ بالله تعالى يقابله الإيمانُ والتوحيدُ، فجاز أن يُستدرَكَ بكلٍّ منهما وبهما معاً، أي: كما هنا؛ فإنَّ الإيمانَ مفادُ: أنا هو الله ربِّي، والتوحيدَ مفادُ: «لا أشرك بربِّي أحدا»، وأنتَ تعلم أيضاً أنَّ الشركَ كثيراً ما يُطلَق على مُطلَق الكفرِ، وجعلوا منه قولَه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن

---

(١) القراءات الشاذة ص٨٠، والمحتسب ٢/ ٩٢، والبحر ٦/ ١٢٨.

(٢) لم نقف على هذه القراءة، وفي القراءات الشاذة ص٨٠: «لكن هو الله ربي لا إله إلّا هو» عن ابن مسعود. وفي الكشاف ٢/ ٤٨٥ عنه: «لكن أنا لا إله إلّا هو ربي». اهـ.

(٣) البحر ٦/ ١٢٨.

(٤) الكشاف ٢/ ٤٨٥، وتفسير البيضاوي ٧/ ١٠٢.

يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء:١١٦] وأنه يمكن أن يكون الغرضُ من مجموعِ الكلام إثباتَ الإيمان على الوجهِ الأكيد، ولعلَّ شركَ صاحبه الذي عرَّض به في الجملة الثانية ـ كما صرَّح به غير واحد ـ بهذا المعنى.

وقيل: الشركُ فيه بالمعنى المتبادِر، وإثباتُه لصاحبه تعريضاً باعتبارِ أنَّه لمَّا أنْكر البعثَ فقد عَجَّز الباري جلَّ جلالُه، ومَن عَجَّزه سبحانه وتعالى فقد سوَّاه بخلقه تعالى في العجز، وهو شِرْكٌ.

وقيل: باعتبارِ أنه لمَّا اغترَّ بدنياه وزَعَم الاستحقاقَ الذاتيَّ وأضاف ما أضاف لنفسه، كان كأنه أشرك، فعرَّض به المؤمنُ بما عرَّض، فكأنه قال: لكنْ أنا مؤمنٌ ولا أرى الغنى والفقرَ إلا مِن الله تعالى، يُفقِر مَن يشاء ويُغني من يشاء، ولا أرى الاستحقاقَ الذاتيَّ، على خلافِ ما أنت عليه.

والإنصافُ أنَّ كلًّا مِن القولين تكلُّفٌ.

وقيل: في الكلام تعريضٌ بشركِ صاحبِه، ولا يلزَم أن يكونَ مدلولاً عليه بكلامِه السابقِ، بل يَكْفيه ثبوتُ كونِه مشركاً في نفس الأمر وفيما بعدُ ما هو ظاهرٌ فيه، فتأمَّل.

ثم اعْلَم أنَّ ما تضمَّنته الآيةُ ذكرٌ جليلٌ؛ وقد أخرج ابن أبي حاتم عن أسماء بنتِ عميس قالت: علَّمني رسولُ الله ﷺ كلماتٍ أقولُهن عند الكرب: «اللهُ ربِّي لا أشركُ به شيئاً»[1].

﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ﴾ حضٌّ على القول وتوبيخٌ على تركه، وتقديمُ الظرف على المحضَّضِ عليه؛ للإيذان بتحتُّم القول في آنِ الدخول من غير رَيثٍ [لا][2] للقصر، وجاز تقديمُه لذلك وجعلُه فاصلاً بين «لولا» وفعلها لتوسُّعِهم في الظروف، أي: هلَّا قلتَ عندما دخلتها: ﴿مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ أي: الأمرُ

---

(١) عزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٢، وأخرجه أيضاً أحمد (٢٧٠٨٢)، وأبو داود (١٥٢٥) وابن ماجه (٣٨٨٢)، وجاء في المصادر عدا مسند أحمد: «الله الله ربِّي»، بتكرارِ لفظ الجلالة.

(٢) ما بين حاصرتين من تفسير أبي السعود ٥/ ٢٢٣.

ما شاء الله، أو: ما شاء الله تعالى كائنٌ، على أنَّ «ما» موصولةٌ مرفوعةُ المحلِّ إمَّا على أنَّها خبرُ مبتدأ محذوفٍ، أو على أنَّها مبتدأٌ محذوفُ الخبرِ. ويجوزُ أن تكونَ شرطيةً في محلِّ نصبٍ بـ «شاء»، والجوابُ محذوفٌ، أي: أيَّ شيءٍ شاء اللهُ تعالى كان.

وأيًّاما كان فالمرادُ تحضيضُه على الاعترافِ بأنَّ جنَّتَه وما فيها بمشيئةِ الله تعالى، إن شاء أبقاها وإن شاء أبادَها، ودلالةُ الجملة على العموم الداخلِ فيه ما ذُكر دخولاً أوليًّا على التقدير الأولِ؛ لأنَّ تعريفَ الأمر للاستغراق، والجملةُ على هذا تفِيدُ الحصرَ، وأمَّا على غيرِه فقيل: لأنَ «ما» شرطيةٌ، أو موصولةٌ وهي في معنى الشرط، والشرطُ وما في معناه يُفيد توقُّفَ وجودِ الجزاء على ما في حيِّزه، فيُفيد عدمَه عند عدمِه، فيكون المعنى: ما شاء كان وما لم يشأ[1] لم يكن، ولا غبارَ على ذلك عند مَن يقول بمفهوم الشرط.

وقدَّر بعضُهم في الثاني من احتمالَي الموصولة: ما شاء الله هو الكائن، حتى تُفيد الجملةُ ما ذُكر. وليس بشيءٍ كما لا يخفى.

وزعم القفَّال من المعتزلة أنَّ التقديرَ: هذا ما شاءه الله تعالى، والإشارةُ إلى ما في الجنة من الثمار ونحوها، وهذا كقول الإنسان إذا نظر إلى كتابٍ مثلاً: هذا خطُّ زيد. ومرادُه نفي دلالة الآية على العموم؛ ليسْلَمَ له مذهبُ الاعتزال، وكذلك فَعَلَ الكعبيُّ والجبَّائيُّ حيث قالا: الآية خاصَّةٌ فيما تولى اللهُ تعالى فعلَه، ولا تشملُ ما هو من فعل العباد، ولا يمتنع أن يحصُلَ في سلطانه سبحانه ما لا يريد كما يحصل فيه ما ينهى عنه. ولا يخفى على مَن له ذوقٌ سليمٌ وذهنٌ مستقيمٌ أنَّ المنساقَ إلى الفهم العمومُ، وكم للمعتزلة عدولٌ عن ذلك.

﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ من مَقولِ القول أيضاً، أي: هلَّا قلتَ ذلك اعترافاً بعجزك وإقراراً بأنَّ ما تيسَّر لك من عمارتها وتدبيرِ أمرها إنما هو بمَعُونتِه تعالى وإقدارِه جلَّ جلالُه!.

---

(١) في (م): وإن لم يشأ، وهو تحريف، والمثبت من الأصل وحاشية الشهاب ٦/ ١٠٢، والكلام منه.

وقد تضمَّنَت هذه الآيةُ ذكراً جليلاً أيضاً؛ فقد أخرج أحمدُ عن أبي هريرة قال: قال لي نبيُّ الله ﷺ: «ألا أدلُّك على كنزٍ من كنوز الجنةِ تحت العرش»؟ قلتُ: نعم. قال: «أن تقولَ: لا قوَّةَ إلا بالله». قال عَمرو بن ميمون: قلتُ لأبي هريرة: لا حولَ ولا قوةَ إلا بالله؟ فقال: لا، إنها في سورة الكهف ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ﴾ الآيةَ[1].

وأخرج ابن أبي حاتم عن عمرو بن مرَّة قال: إنَّ من أفضلِ الدعاء قولَ الرجل: ما شاء الله[2].

وأخرج أبو يعلى وابن مردويه والبيهقيُّ في «الشعب» عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أنعم اللهُ تعالى على عبدٍ نعمةً في أهل أو مال أو ولد، فيقول: ما شاء الله لا قوَّة إلا بالله. إلا دفع الله تعالى عنه كلَّ آفة حتى تأتيه منيَّته»، وقرأ: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ﴾ إلخ[3].

وأخرج ابن أبي حاتم من وجهٍ آخَرَ عن أنس قال: من رأى شيئاً من ماله فأعجَبَه فقال: ما شاء الله لا قوَّةَ إلا بالله. لم يُصِب ذلك المالَ آفةٌ أبداً، وقرأ الآيةَ، وأخرجه البيهقيُّ في «الشعب» عن أنس مرفوعاً[4].

وأخرج ابن أبي حاتم عن مطرِّفٍ قال: كان مالك إذا دخل بيتَه يقول: ما شاء الله. قلتُ لمالك: لِمَ تقول هذا؟ قال: ألا تسمع اللهَ تعالى يقول: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾[5]. ونُقِل عن ابن العربي أنَّ مالكاً يستدِلُّ بالآية على استحباب ما تضمَّنته من الذِّكْر لكلِّ مَن دخل منزلَه[6].

---

(١) مسند أحمد (٨٤٢٦)، وإسناده حسن.

(٢) عزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٣.

(٣) الدر المنثور ٤/ ٢٢٣، وهو في شعب الإيمان (٤٣٦٩) دون ذكر الآية، وأخرجه أيضاً الطبراني في الأوسط (٤٢٦١). قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/ ١٤٠: فيه عبد الملك بن زرارة، وهو ضعيف.

(٤) شعب الإيمان (٤٣٧٠) دون ذكر الآية، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٣.

(٥) عزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٣.

(٦) أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ١٢٢٧-١٢٢٨.

وأخرج سعيد بن منصور وابن أبي حاتم والبيهقيُّ في «الشعب» عن عروة أنه كان إذا رأى من مالِه شيئاً يُعجِبه أو دخل حائطاً من حيطانه قال: ما شاء الله لا قوة إلا بالله. ويتأوَّل قولَ الله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ﴾ الآية[1].

ويفهم من بعض الروايات استحبابُ قول ذلك عندَ رؤيةِ ما يُعجِب مطلقاً، سواءٌ كان له أو لغيرِه، وأنه إذا قال ذلك لم تُصِبه عينُ الإعجاب[2].

﴿إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٣٩﴾﴾ إلخ «أنا» توكيدٌ للضميرِ المنصوب على المفعولية في «ترني»، وقد أقيم ضميرُ الرفع مقامَ ضمير النصب، والرؤيةُ إن كانت عِلميةً ف «أقلَّ» مفعولٌ ثانٍ، وإن كانت بصريةً فهو حالٌ من المفعول، ويجوز أن يكونَ «أنا» فصلاً، وحينئذٍ يتعيَّن أن تكونَ الرؤيةُ علميةً؛ لأنَّ الفصلَ إنما يقعُ بينَ مبتدأ وخبرٍ في الحال أو في الأصل.

وقرأ عيسى بن عمر: «أقلُّ» بالرفع[3]، فيكون «أنا» مبتدأً، و«أقلُّ» خبرَه، والجملةُ في موضع المفعول الثاني على الأول من احتمالَي الرؤية، أو الحال على الثاني منهما.

و«مالاً وولداً» تمييزٌ على القراءتين وما فيهما من الاحتمال، وقوله: ﴿فَعَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ﴾ قائمٌ مقامَ جوابِ الشرط، أي: إن ترنِ كذلك فلا بأسَ، عسى ربِّي... إلخ. وقال كثيرٌ: هو جوابُ الشرط، والمعنى: إن ترني أفقرَ منكَ فأنا أتوقَّع من صَنيع الله تعالى أن يقلِبَ ما بي وما بك من الفقر والغِنى، فيرزُقني لإيماني جنةً خيراً من جنَّتِك، ويسلبك بكفرك نعمتَه ويُخرِّب جنتك.

وقيَّد بعضُهم هذا الإيتاءَ بقوله: في الآخرة، وقال آخر: في الدنيا أو في الآخرة، وظاهرُ ما ذُكر أنه في الدنيا كالإرسال في قوله: ﴿وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: عذاباً كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس[4].

---

(١) الدر المنثور ٤/٢٢٣، وهو في شعب الإيمان (٢٢٣٠).
(٢) ينظر حديث أنس ﷺ في عمل اليوم والليلة لابن السني (٢٠٧).
(٣) البحر ٧/١٢٩.
(٤) تفسير الطبري ١٥/٢٦٦.

وأخرج الطستيُّ عنه أنَّ نافع بن الأزرق قال له: أَخبِرْني عن قوله تعالى: ﴿حُسۡبَانٗا﴾ فقال: ناراً، وأنشد له قولَ حسَّان:

بقيةُ معشرٍ صُبَّت عليهم شآبيبٌ من الحُسبان شُهْبُ[1]

وأخرج ذلك ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم عن الضحَّاك أيضاً[2].

وقال الزمخشريُّ: هو مصدرٌ كالبطلان والغفرانِ، بمعنى الحِساب، والمراد به المحسوب والمقدَّر، أي: مقدَّراً قدَّره الله تعالى وحَسَبه وهو الحُكْمُ بتخرِيبها[3].

والظاهرُ أنَّ إطلاقه على الحكم المذكورِ مجازٌ. والزجَّاجُ جعل الحسبانَ بمعنى الحساب أيضاً، إلا أنه قدَّر مضافاً، أي: عذابَ حسابٍ، وهو حسابُ ما كسبَتْ يداه[4]. ولا يخفى أنه يجوز أن يرُاد من الحسبان بهذا المعنى العذابُ مجازاً، فلا يحتاج إلى تقديرِ مضافٍ. وظاهر عبارة «القاموس»[5] وكذا ما رُوي أولاً عن ابن عباس أنَّ إطلاقَ الحُسبان على العذاب حقيقةٌ، ويُمكِن على ما قيل أن يكونَ إطلاقُه على النار باعتبارِ أنَّها من العذاب أو من المقدَّر، ونقل الزمخشريُّ أنَّ «حسباناً» جمع: حُسبانةٍ، وهي المرماة، أي: ما يُرمَى به كالسهمِ والصاعِقةِ، وأُريد بها هنا الصواعق[6]. وقيل: أعمُّ من ذلك، أي: يُرسِل عليها مَرامي من عذابِه إمَّا بَرَداً وإما حجارةً وإما غيرَهما مما يشاء.

﴿فَتُصۡبِحَ﴾ لذلك ﴿صَعِيدٗا﴾ أي: أرضاً ﴿زَلَقًا ۝٤٠﴾ ليس فيها نباتٌ، قاله الحسن، وأخرجه ابن أبي حاتم عن السديِّ[7].

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٢٤، وأخرجه من طريق الطستي السيوطي في الإتقان ١/ ٤٠٥. وشآبيب: جمع شؤبوبٍ، وهو الدفعة من المطر. القاموس (شأب).

(٢) عزاه لابن أبي شيبة وابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٤، ولم نقف عليه في مطبوع المصنف.

(٣) الكشاف ٢/ ٤٨٥.

(٤) معاني القرآن ٣/ ٢٩٠.

(٥) مادة (حسب).

(٦) الكشاف ٢/ ٤٨٥.

(٧) عزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٤.

قيل: وأصلُ معنى الزَّلَقِ: الزلَلُ في المشي لوَحَلٍ أو نحوه، لكن لمَّا كان ذلك فيما لا يكون فيه نبتٌ ونحوُه مما يَمنع منه، تُجوِّز به أو كُني عنه، وعُبِّر بالمصدر عن المَزلَقة مبالغةً.

وقيل: الزَّلَقُ من: زَلَق رأسَه بمعنى حَلَقه، والكلامُ على التشبيه، أي: فتُصبِحَ أرضاً ملساء ليس فيها شجرٌ ولا نباتٌ، كالرأس الذي حُلقَ. وفيه بُعدٌ.

وقيل: المرادُ بالزَّلَق: المَزلَقةُ بالمعنى الحقيقيِّ الظاهر، والمعنى: فتُصبح أرضاً لا نبات فيها ولا يَثْبُت فيها قَدَمٌ، وحاصلُه: فتُصبح مسلوبةَ المنافع حتى منفعة المشْي عليها، فتكونُ وحَلاً لا تُنبِت ولا يثبُت عليها قَدَمٌ، وظاهرُ صنيع أبي حيان اختيارُه(١).

وقال مجاهد: أي: فتُصبح رملاً هائلاً(٢).

﴿أَوْ يُصْبِحَ مَآؤُهَا غَوْرًا﴾ أي: غائراً في الأرض، والتعبيرُ بالمصدر للمبالغة نظيرَ ما مرَّ. ﴿فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُۥ﴾ أي: للماء الغائر ﴿طَلَبًا ﴿٤١﴾﴾ تحرُّكاً وعملاً في ردِّه وإخراجِه، والمراد نفْي استطاعةِ الوصول إليه، فعُبِّر عنه بنفْي الطلب إشارةً إلى أنَّه غيرُ ممكنٍ، والعاقلُ لا يطلبُ مثله.

وقيل: ضميرُ «له» للماء مطلقاً لا للماءِ المخصوصِ، أي: فلن تستطيعَ لماءٍ لها بدلَ ذلك الماء الغائرِ طلباً، وهو الذي يقتضيه كلامُ الماورديِّ(٣)، إلَّا أنه خلافُ الظاهر.

والظاهرُ أنَّ «يُصبِحَ» عطفٌ على «تُصبحَ»، وحينئذٍ لا بدَّ أن يرادَ بالحُسبانِ ما يصلُح ترتُّبُ الأمرين عليه عادةً كالحكم الإلهيِّ بالتخريبِ، إذ ليس كلُّ آفةٍ سماويةٍ يترتَّبُ عليها إصباحُ الجنة صعيداً زلقاً يترتَّبُ عليها إصباحُ مائِها غوراً.

وجوِّز أن يكونَ العطفُ على «يُرسِل»، وحينئذٍ يجوز أن يرادَ بالحسبانِ أيُّ معنًى كان من المعاني السابقة، وعلى هذا يكونُ المؤمنُ قد ترجَّى هلاكَ جنَّةِ

---

(١) ينظر البحر المحيط ٦/١٢٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) في النكت والعيون ٣/٣٠٨.

صاحبِه الكافر إما بآفةٍ سماويةٍ، أو بآفةٍ أرضيةٍ وهو غورُ مائِها، فيتلَفُ كلُّ ما فيها من الشجر والزرع، لكنَّه لم يُصرِّح بما يترتَّبُ على الغور من الضررِ والخرابِ، ولعلَّ ذلك لظهوره والاكتفاءِ بالإشارة إليه بقوله: «فلن» إلخ.

وتعقِّب بأنَّه لا يخفى أنه لا فسادَ في هذا العطف لا لفظاً ولا معنًى، إلا أنَّه كان الظاهرُ أن يقال: أو يَجعل ماءَها غوراً، أو نحوَ ذلك مما فيه إسنادُ الفعل إلى الله تعالى، ولا يظهرُ للعدول إلى ما في النظم الكريم وجهٌ، فتأمَّل.

ثم إنَّ أكثرَ العلماء على أنَّ قولَه: «إِنْ تَرَنِ» إلخ في مقابلة قول الكافر: «أنا أكثر منك مالاً» إلخ، وكأنَّهم عنَوا المقابلةَ في الجملة، لا المقابلةَ التامَّةَ، أما إذا لم يتَّحد المرادُ بالنفَر والولد فظاهرٌ، وأما إذا اتَّحد بأنْ فُسِّر النفرُ بالولد فلأنَّ هناك أمرين: أكثريةً وأعزِّيَّةً، ولم يُذكر هنا إلا مقابلُ أحدِهما وهو الأقلِّيةُ المنسوبةُ في المعنى إلى المال والولد، نعم قيل: إنَّ أقلِّيَّةَ الولدِ قد تستلزم الأذلِّيَّةَ، والأكثريةُ قد تستلزم الأعزِّيَّةَ كما يُشاهَد في عرَب البادية.

هذا، وكان الظاهرُ أن يتعرَّضَ في الجزاء لأمرِ الولد كما تعرَّض لأمر المال بأن يقال: وعسى أن يؤتيني خيراً من ولدك ويُصيبَهم ببلاءٍ فيُصبِحوا هَلْكَى، أو نحو ذلك.

وأجيب بأنَّه إنَّما لم يتعرَّضْ لذلك إشارةً إلى استيلاء حبِّ المال على قلبِ ذلك الكافر، وأنَّه يكفي في نِكايته وإغاظته تلَفُ جنَّتِه وإعطاءُ صاحبِه المؤمن خيراً منها.

وقيل: إنما لم يتعرَّض لذلك لِمَا فيه من ترجِّي هلاكِ مَن لم يصدرْ منه مكالمةٌ ومحاورةٌ، ولم يُنقل عنه مقاومَةٌ ومفاخرةٌ لمجرَّدِ إغاظة كافرٍ حاوَرَ وكاثَرَ وفاخَرَ، وتركُه أفضلُ للكاملِ وأكملُ للفاضل، والدعاءُ على الكَفَرة وذرارِيهم الصادرُ من بعض الأنبياءِ عليهم السلام ليس مِن قبيل هذا الترجِّي كما لا يخفى على المتأمِّل. وحيثُ أراد ترْكَ هذا الترجِّي ترَكَ ترجِّي الولد لنفسه تبعاً له، أو لكونه غيرَ مُهمٍّ له.

وقيل: إنه ترجَّاه في قوله: «خيراً من جنتك»؛ لأنَّ المرادَ: شيئاً خيراً من جنتك، والنكرةُ قد تعمُّ بمَعونةِ المقام فيندرجُ الولدُ. وليس بشيء.

وقيل: أراد ما هو الظاهرُ، أي: جنةً خيراً من جنتك، إلا أنَّ الخيريَّةَ لا تِتمُّ من دونِ الولد إذ لا تكمُل لذَّةٌ بالمال لمن لا ولدَ له، فترجِّي جنةٍ خيرٍ من تلك الجنة متضمِّنٌ لترجِّي ولدٍ خيرٍ من أولئك الولد، ولم يترجَّ هلاكَ ولده ليكون بقاؤُهم بعدَ هلاكِ جنته حملاً عليه. ولا يخفى أنَّه لا يتبادَرُ إلى الذهن من خيريَّةِ الجنة إلا خيريَّتُها فيما يعود إلى كونها جنةً من كثرةِ الأشجار وزيادةِ الثمار وغزارةِ مياه الأنهار ونحوِ ذلك. وفي قوله: ليكونَ... إلخ منعٌ ظاهرٌ.

وقيل: لم يترجَّ الولدَ؛ اكتفاءً بما عنده منهم، فإنَّ كثرةَ الأولادِ ليس مما يرغَب فيه الكاملون، وفيه نظرٌ.

وقيل: إنه لم يقرِنْ ترجِّيَ إيتاءِ الولد مع ترجِّي إيتاءِ الجنة؛ لأنَّ ذلك الإيتاء المترجَّى في الآخرة، وهي ليست محلًّا لإيتاءِ الولد لانقطاع التولُّدِ هناك. ولا يخفى أنَّ هذا ـ بعدَ تسليم أنَّه لا يؤتى الولُد لمن شاءه في الآخرة ـ ليس بشيء.

وقيل: يمكن أن يكونَ ترجِّي الولد في قوله: ﴿خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ﴾، بناءً على أنَّه أراد من جنته جميعَ ما مُتِّع به من الدنيا، وتكونُ الضمائرُ بعدها عائدةً عليها بمعنى البستان على سبيل الاستخدام. وهو كما ترى، فتدبَّر، والله تعالى أعلم بأسرارِ كتابه وأخبر.

وقرأت فرقة: «غُؤوراً» بضمِّ الغين وهمزةٍ بعدها وواوٍ بعدهما[1].

﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ﴾ أُهلِك أموالُه المعهودةُ من جنَّتيه وما فيهما، وهو مأخوذٌ من إحاطةِ العدوِّ وهي استدارتُه به من جميع جوانبِه، استُعمِلت في الاستيلاء والغلبة، ثم استُعمِلت في كلِّ هلاكٍ، وذكر الخفاجيُّ أنَّ في الكلام استعارةً تمثيليةً: شُبِّهَ إهلاكُ جنتيه بما فيهما بإهلاك قومٍ حاط بهم عدوٌّ وأوقع بهم بحيثُ لم ينجُ أحدٌ منهم، ويحتمل أن تكونَ الاستعارةُ تبعيَّةً، وبعضٌ يجوِّز كونَها تمثيليَّةً تبعيَّةً[2]. انتهى.

وجَعْلُ ذلك من باب الكناية أظهرُ، والعطفُ على مقدَّر، كأنه قيل: فوَقَع بعضُ ما ترجَّى وأُحيط... إلخ، وحُذِف لدلالة السِّباقِ والسِّياقِ عليه.

---

(١) زاد المسير ٥/١٤٦، والبحر ٦/١٢٩.

(٢) حاشية الشهاب ٦/١٠٣.

واستُظْهِر أنَّ الإهلاكَ كان ليلاً؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ﴾. ويحتمل أن تكونَ «أصبح» بمعنى «صار»، فلا تدلُّ على تقييدِ الخبر بالصباح، ويَجرِي هذان الأمران في «تُصبِحَ» و«يُصبِحَ» السابقين.

ومعنى تقليبِ الكفَّين على ما استظهره أبو حيان[1] أن يُبدِي بطنَ كلٍّ منهما ثم يُعوج يدَه حتى يبدو ظهرُ كلٍّ، يفعل ذلك مراراً. وقال غيرُ واحد: هو أن يضعَ باطنَ إحداهما على ظهرِ الأخرى ثم يعكِس الأمرَ ويُكرِّر ذلك. وأيًّا ما كان فهو كنايةٌ عن الندَم والتحسُّر، وليس ذلك من قولهم: قلبتُ الأمرَ ظهراً لبطنٍ، كما في قول عُمر بن أبي ربيعة[2]:

وضَربْنا الحديثَ ظهراً لبطنٍ وأتَيْنا مِن أمْرِنا ما اشتَهَيْنا

فإنَّ ذلك مجازٌ عن الانتقال من بعضِ الأحاديث إلى بعضٍ.

ولكونه كنايةً عن الندم عُدِّي بـ «على» في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا﴾ فالجارُّ والمجرورُ ظرفٌ لغوٌ متعلِّقٌ بـ «يقلب»، كأنه قيل: فأصبَحَ يندَمُ على ما أنفق، ومنه يُعلم أنَّه يجوز في الكناية أن تُعدَّى بصلةِ المعنى الحقيقيِّ كما في قولهم: بَنَى عليها، وبصلةِ المعنى الكنائيِّ كما هنا، فيجوز: بَنَى بها، ويكون القولُ بأنه غلط غلطاً.

ويجوز أن يكونَ الجارُّ والمجرور ظرفاً مستقِرًّا متعلَّقه خاصٌّ، وهو حالٌ من ضميرِ «يقلب»، أي: متحسِّراً على ما أنفق، وهو نظراً إلى المعنى الكنائيِّ حال مؤكِّدة على ما قيل؛ لأن التحسُّرَ والندَمَ بمعنًى. وقال بعضُهم: إنَّ التحسُّرَ الحزنُ، وهو أخصُّ من الندم، فليُراجَع. وأيًّاما كان فلا تضمينَ في الآية كما تُوهِّم.

وقرئ: «تَقَلَّبُ كفَّاه» أي: تَتَقلَّب[3]، ولا يخفى عليك أمرُ الجارِّ والمجرور على هذا.

---

(١) في البحر ٦/ ١٣٠.
(٢) تحرف في الأصل و(م) إلى: عمرو ابن ربيعة، والصواب المثبت، والبيت في ديوانه ص٣٠٥، وأساس البلاغة (ظهر).
(٣) الإملاء ٣/ ٥١٩.

و«ما» إمَّا مصدريةٌ، أي: على إنفاقه في عمارتها، وإمَّا موصولةٌ، أي: على الذي أنفقَه في عمارتها من المال، ويقدَّر على هذا مضافٌ إلى الموصول من الأفعال الاختياريَّةِ إذا كان متعلَّق الجارِّ «يقلِّب»، مراداً منه: يَندم؛ لأنَّ الندمَ إنما يكون على الأفعال الاختياريَّة، ويُعلم من هذا وجهُ تخصيصِ الندم على ما أنفق بالذكر دون هلاك الجنة. وقيل: لعلَّ التخصيصَ لذلك؛ ولأنَّ ما أنفق في عمارتها كان مما[1] يمكن صيانتُه عن طوارقِ الحَدَثان وقد صَرفه إلى مصالحِها رجاءَ أن يتمتَّعَ بها أكثرَ مما يتمتَّعُ به، وكان يرى أنَّها لا تنالُها أيدي الرَّدَى، ولذلك قال: «ما أظن أن تبيدَ هذه أبداً»، فلمَّا ظهر له أنها مما يَعتريه الهلاكُ نَدِم على ما صنع بناءً على الزعم الفاسد من إنفاق ما يُمكِن ادِّخارُه في مثل هذا الشيء السريع الزوال. انتهى.

والظاهرُ أنَّ إهلاكَها واستئصالَ نباتِها وأشجارِها كان دفعيًّا بآفةٍ سماويةٍ، ولم يكن تدريجيًّا بإذهاب ما به النماءُ وهو الماءُ، فقد قال الخفاجيُّ: إنَّ الآية تدلُّ على وقوع استئصالِ نباتِها وأشجارِها عاجلاً بآفةٍ سماويةٍ صريحاً لقوله تعالى: «فأصبح» بالفاءِ التعقيبية، والتحسُّرُ إنما يكون لِمَا وقع بغتةً[2]. فتأمَّل.

﴿وَهِىَ﴾ أي: الجنةُ من الأعناب المحفوفة بنخلٍ ﴿خَاوِيَةٌ﴾ أي: ساقطةٌ، وأصلُ الخواء ـ كما قيل ـ الخلاءُ، يقال: خَوى بطنُه من الطعام يخوي خوًى وخواءً: إذا خلا. وفي «القاموس»: خوتِ الدارُ: تهدَّمَت. وخَوَّت[3] وخَوِيت خَيًّا وخُوِيًّا وخَواء وخَوايةً: خلت من أهلها. وأريد السقوطُ هنا لتعلُّقِ قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ بذلك.

والعروشُ: جمع عرشٍ، وهو هنا ما يُصنَع من الأعمِدةِ لتُوضَع عليه الكرومُ، وسقوطُ الجنة على العروش لسقوطِها قبلَها، ولعلَّ ذلك لأنَّه قد أصابَ الجنةَ من العذاب ما جعلها صعيداً زلقاً لا يثبُت فيها قائم.

ولعلَّ تخصيصَ حالِ الكروم بالذكر دونَ النخلِ والزرعِ إمَّا لأنَّها العُمدةُ وهما من متمِّماتها، وإمَّا لأنَّ ذكرَ هلاكِها ـ على ما قيل ـ مغنٍ عن ذكر هلاك

(١) في الأصل و(م): ما، والمثبت من تفسير أبي السعود ٥/ ٢٢٤، والكلام منه.
(٢) حاشية الشهاب ٦/ ١٠٣.
(٣) كذا وقعت في القاموس بالتشديد، وقال في تاج العروس: الصحيح خَوَت. اهـ.

الباقي؛ لأنَّها حيثُ هلكت وهي مسنَدةٌ بعروشها فهلاكُ ما عداها بالطريق الأولى، وإمَّا لأنَّ الإنفاقَ في عمارتها أكثرُ.

ثم هذه الجملةُ تُبعِد ما رُوي من أنَّ اللهَ تعالى أرسل عليها ناراً فأحرَقَتْها وغار ماؤُها، إلَّا أن يرادَ منها مطلقُ الخراب، وحينئذٍ يجوز أن يرادَ من «هي» الجنةُ بجميع ما اشتَمَلَتْ عليه.

﴿وَيَقُولُ﴾ عطفٌ على «يقلِّب»، وجوَّز أبو البقاء[١] وغيرُه أن يكونَ حالاً من الضمير المستترِ فيه بتقديرِ: وهو يقول، لأنَّ المضارعَ المثبت لا يقترِنُ بالواو الحالية إلَّا شذوذاً.

﴿يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٤٢﴾﴾ كأنه تذكَّر موعظةَ أخيهِ وعَلِم أنَّه إنَّما أُتي من قِبَل شِرْكه، فتمنَّى لو لم يكن مشركاً فلم يُصِبه ما أصابه، قيل: ويحتمل أن يكونَ توبةً من الشرك وندماً عليه، فيكون تجديداً للإيمان؛ لأنَّ ندمَه على شركه فيما مضى يُشعِر بأنَّه آمن في الحال، فكأنه قال: آمنتُ بالله تعالى الآنَ، وليت ذلك كانَ أولاً. لكن لا يخفى أنَّ مجرَّد الندمِ على الكفر لا يكون إيماناً، وإن كان الندمُ على المعصية قد يكون توبةً إذا عزمَ على أن لا يعودَ، وكان الندمُ عليها من حيث كونها معصيةً كما صرَّح به في «المواقف»[٢].

وعلى فرض صحَّةِ قياسِه بها لم يتحقَّق هنا من الكافر ندمٌ عليه من حيثُ هو كفرٌ، بل بسببِ هلاك جنتيه، والآيةُ فيما بعدُ ظاهرةٌ أيضاً في أنَّه لم يتُب عمَّا كَفَر به وهو إنكارُ البعث، والقولُ بأنَّه إنَّما لم تُقبل توبتُه عن ذلك لأنَّها كانت عندَ مشاهَدةِ البأسِ، والإيمانُ إذ ذاك غيرُ مقبول = غيرُ مقبول، إذ غايةُ ما في الباب أنه إيمانٌ بعد مشاهدة إهلاك مالِه، وليس في ذلك سلبُ الاختيار الذي هو مناطُ التكليف، لا سيَّما إذا كان ذلك الإهلاكُ للإنذار، نعم إذا قيل: إنَّ هذا حكايةٌ لِمَا يقوله الكافرُ يومَ القيامة كما ذهب إليه بعضُ المفسرين، كان وجهُ عدمِ القبول ظاهراً؛ إذ لا ينفع تجديدُ الإيمان هناك بالاتفاق.

---

(١) في الإملاء ٣/ ٥١٩.

(٢) المواقف مع شرح الجرجاني ٨/ ٣١٤.

﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ﴾ وقرأ الأخوان ومجاهد وابن وثَّاب والأعمش وطلحة وأيوب وخلف وأبو عبيد وابن سعدان وابن عيسى الأصبهانيُّ وابن جرير: «يكن» بالياء التحتيَّة[1]؛ لأنَّ المرفوعَ به ـ أعني قولَه تعالى: ﴿فِئَةٌ﴾ ـ غيرُ حقيقيِّ التأنيث، والفعلُ مقدَّمٌ عليه، وقد فُصِل بينهما بالمنصوب، وقد رُوعي في قوله سبحانه: ﴿يَنصُرُونَهُۥ﴾ المعنى، فأتي بضمير الجمع.

وقرأ ابن أبي عبلة: «ولم تكن له فئة تنصره»[2]، مراعاةً للفظ فقط.

والمرادُ من النصرة لازِمُها وهو القدرةُ عليها، أي: لم تكن له فئةٌ تقدِر على نصره إما بدفعِ الهلاك قبلَ وقوعه، أو بردِّ المُهلَك بعينه على القول بجواز إعادةِ المعدوم بعينه، أو بردِّ مثلِه على القول بعدم جوازِ ذلك ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ فإنَّه سبحانه وتعالى القادرُ على نصره وحدَه، وارتُكب المجازُ لأنَّه لو أُبقي ذلك على ظاهره لاقتضى نصرةَ الله تعالى إياه؛ لأنَّه إذا قيل: لا ينصر زيداً أحدٌ دون بكرٍ، فُهِم منه نصرةُ بكرٍ له في العرف، وليس ذلك بمرادٍ، بل المرادُ ما سمعتَ، وحاصلُه: لا يقدِرون على نَصره إلا اللهَ تعالى القدير. ﴿وَمَا كَانَ﴾ في نفسه ﴿مُنتَصِرًا ﴿٤٣﴾﴾ ممتنِعاً بقوَّتِه عن انتقام الله تعالى منه.

﴿هُنَالِكَ﴾ أي: في ذلك المقام وتلك الحالِ التي وقع فيها الإهلاكُ ﴿ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ﴾ أي: النصرةُ له تعالى وحدَه لا يقدِرُ عليها أحدٌ، فالجملةُ تقريرٌ وتأكيدٌ لقوله تعالى: (وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُۥ) إلخ، أو ينصُر فيها[3] أولياءَه المؤمنين على الكفَرة كما نَصَر سبحانه بما فعل بالكافر أخاه المؤمنَ، فالولايةُ بمعنى النُّصرةِ على الوجهين، إلا أنَّها على الأول مطلَقةٌ أو مقيَّدةٌ بالمضطرِّ ومن وقع به الهلاكُ، وعلى هذا مقيَّدة بغير المضطرِّ وهم المؤمنون، ويعضُد أنَّ المرادَ نصرتُهم قولُه تعالى: ﴿هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ﴿٤٤﴾﴾ أي: عاقبةً لأوليائه، ووجهُ ذلك أنَّ الآيَةَ خُتِمت بحالِ الأولياء فيناسِبُ أن يكونَ ابتداؤُها كذلك.

---

(١) التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٣١١ عن حمزة والكسائي وخلف، والكلام من البحر ٦/ ١٣٠.

(٢) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٩، والبحر ٦/ ١٣٠.

(٣) الضمير في قوله: فيها، عائد على قوله: تلك الحال. حاشية الشهاب ٦/ ١٠٤.

وقرأ الأخوان والأعمش وابن وثّاب وشيبة وابن غزوان عن طلحة وخلف وابن سعدان وابن عيسى الأصبهانيُّ وابن جرير: «الوِلاية» بكسر الواو[١]، وهي والوَلاية بالفتح بمعنًى واحدٍ عند بعضِ أهل اللغة، كالوَكَالة والوِكالة، والوَصاية والوِصاية. وقال الزمخشريُّ: هي بالفتح: النصرةُ والتولِّي، وبالكسر: السلطانُ والملك[٢]. أي: هنالك السلطانُ له عزَّ وجلَّ لا يُغلَب ولا يُمتنَع منه ولا يُعبَد غيرُه، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]، فتكون الجملةُ تنبيهاً على أنَّ قولَه: «يا ليتني لم أشرك» إلخ كان عن اضطرارٍ وجَزَعٍ عمّا دهاه، ولم يكن عن ندمٍ وتوبةٍ.

وحُكي عن أبي عمرو والأصمعيِّ أنهما قالا: إنَّ كسرَ الواو لحنٌ هنا؛ لأنَّ فِعالة إنَّما تجيء فيما كان صنعةً ومعنًى متقلَّداً كالكِتابة والإمارة والخِلافة، وليس هنا تولِّي أمرٍ، إنما هي الوَلاية بالفتح بمعنى الدِّين بالكسر[٣]. ولا يُعوَّل على ذلك.

واستظهر أبو حيان[٤] كونَ «هنالك» إشارةً إلى الدار الآخرة، أي: في تلك الدار الولايةُ لله الحقِّ، ويناسِبُ قولَه تعالى: (هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا) ويكون كقوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦].

والظاهرُ على جميع ذلك أنَّ الوقفَ على «منتصراً»، وقولُه تعالى: ﴿هُنَالِكَ﴾ إلخ ابتداءُ كلامٍ، وحينئذٍ فـ «الولاية» مبتدأ، و«لله» الخبرُ، والظرفُ معمولُ الاستقرار، والجملةُ مفيدةٌ للحصر لتعريف المسنَد إليه واقترانِ الخبر بلام الاختصاصِ، كما قُرِّر في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

وقال أبو البقاء: يجوز أن يكون «هنالك» خبرُ «الولاية»، أو الولايةُ مرفوعةٌ به، و«لله» يتعلَّق بالظرف، أو بالعامل فيه، أو بالولاية، ويجوز أن يكونَ متعلِّقاً بمحذوفٍ وقع حالاً منها[٥].

---

(١) التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٢٧٧ عن حمزة والكسائي وخلف، والكلام من البحر ٦/ ١٣٠.
(٢) الكشاف ٢/ ٤٨٦.
(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٩، والبحر المحيط ٦/ ١٣٠.
(٤) في البحر ٦/ ١٣٠.
(٥) الإملاء ٣/ ٥٢٠.

وقال بعضُهم: إنَّ الظرفَ متعلِّقٌ بـ «منتصراً» والإشارةُ إلى الدار الآخرة، والمراد الإخبارُ بنفْي أن يَنتصِر في الآخرة بعد نفْي أن تكونَ له فئة تنصره في الدنيا. والزجَّاج جعله متعلِّقاً بـ «منتصراً» أيضاً إلا أنَّه قال: وما كان منتصراً في تلك الحالة[1].

و«الحقِّ» نعتٌ للاسم الجليل.

وقرأ النحويان[2] وحميد والأعمش وابن أبي ليلى وابن مُناذر واليزيديُّ وابن عيسى الأصبهانيُّ: «الحقُّ» بالرفع على أنه صفة «الولاية».

وجوَّز أبو البقاء أن يكونَ خبرَ مبتدأ محذوفٍ، أي: هي ـ أو هو ـ الحقُّ، وأن يكون مبتدأً و«هو» خبرُه[3].

وقرأ أبيٌّ: «هنالك الولاية الحقُّ لله» بتقديم «الحق» ورفعِه[4]، وهو يرجِّح كونَ «الحق» نعتاً لـ «الولاية» في القراءة السابقة.

وقرأ أبو حيوة وزيد بن عليٍّ وعمرو بن عبيد وابن أبي عبلة وأبو السمال ويعقوب عن عصمة عن أبي عمرو: «الحقَّ» بالنصب[5]، على أنه مصدَرٌ مؤكِّدٌ لمضمونِ الجملة، والناصبُ له عاملٌ مقدَّرٌ، كما في قولك: هذا عبد الله حقًّا. ويحتمل أنه نعتٌ مقطوعٌ.

وقرأ الحسن والأعمش وحمزة وعاصم وخلف: «عُقْباً» بسكون القاف والتنوين[6]. وعن عاصم: «عُقْبى» بألف التأنيث المقصور[7]، على وزن: رُجعى. والجمهورُ بضمِّ القاف والتنوين، والمعنى في الكلِّ ما تقدَّم.

---

(١) معاني القرآن للزجاج ٣/ ٢٨٩.

(٢) تحرف في الأصل و(م) إلى: الأخوان، والصواب المثبت كما في التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٣١١، والبحر ٦/ ١٣١، والكلام منه، والنحويان هما أبو عمرو والكسائي.

(٣) الإملاء ٣/ ٥٢٠.

(٤) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٤٥-١٤٦، والبحر ٦/ ١٣١.

(٥) القراءات الشاذة ص٨٠، والمحرر الوجيز ٣/ ٥١٩، والبحر ٦/ ١٣١.

(٦) التيسير ص١٤٣، والنشر ٢/ ٢١٦ عن عاصم وحمزة وخلف، والكلام من البحر ٦/ ١٣١.

(٧) المحرر الوجيز ٣/ ٥١٩، والبحر ٦/ ١٣١، وهي خلاف المشهور عن عاصم.

﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ أي: اذكر لهم ما يُشبِهها في زهرتها ونَضارتها وسُرعةِ زوالها لئلَّا يغترُّوا بها ولا يضرِبوا عن الآخرة صفحاً بالمرَّة، أو: اذكر لهم صفتَها العجيبةَ التي هي في الغرابة كالمَثَل وبيِّنْها لهم.

﴿كَمَآءٍ﴾ استئنافٌ لبيان المثل، أي: هي كماءٍ ﴿أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾، وجوَّزوا أن يكونَ مفعولاً ثانياً لـ «اضرِب» على أنه بمعنى: صَيِّر. وتعقِّب بأنَّ الكافَ تنبو عنه، إلا أن تكونَ مقحَمةً. ورُدَّ بأنَّه مما لا وجهَ [له][1] لأنَّ المعنى: صيِّر المثلَ هذا اللفظَ، فالمثل بمعنى الكلام الواقع فيه التمثيلُ. وقال الحوفي: الكافُ متعلِّقةٌ بمحذوف صفة لمصدرٍ محذوفٍ، أي: ضرباً كماءٍ. وليس بشيء.

﴿فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ﴾ أي: فاشتبك وخالَط بعضُه بعضاً لكثرته وتكاثُفِه بسبب كثرةِ سقي الماء إياه، أو المرادُ: فدخل الماءُ في النبات حتى رَوِي ورفَّ[2]، وكان الظاهر في هذا المعنى: فاختلط بنبات الأرض، لأنَّ المعروفَ في عُرف اللغة والاستعمال دخولُ الباء على الكثير الغير الطارئ، وإن صدق بحسب الوضع على كلٍّ من المتداخِلَين أنه مختلِط ومختلَطٌ به، إلا أنَّه اختِير ما في النظم الكريم للمبالغة في كثرة الماء حتى كأنه الأصلُ الكثير، ففي الكلام قلبٌ مقبولٌ.

﴿فَأَصۡبَحَ﴾ ذلك النباتُ الملتفُّ إثرَ بهجتِه ونضارته ﴿هَشِيمٗا﴾ أي: يابساً متفتِّتاً، وهو فعيلٌ بمعنى مفعول، وقيل: جمعُ: هَشيمةٍ، و«أصبح» بمعنى: «صار»، فلا يُفيد تقييدَ الخبر بالصباح كما في قوله:

أصبحتُ لا أحمِلُ السلاحَ ولَا أملِكُ رَأسَ البَعِيرِ إن نَفَرا[3]

وقيل: هي على ظاهرِها مُفيدةٌ لتقييدِ الخبر بذلك؛ لأنَّ الآفاتِ السماويةَ أكثر ما تَطرُق ليلاً. وتعقِّب بأنَّه ليس في الآية ما يدلُّ على أنَّ اتصافَه بكونه «هَشِيماً» لآفةٍ سماويةٍ، بل المرادُ بيانُ ما يَؤُول إليه بعدَ النضارة من اليُبسِ والتفتُّتِ، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلۡمَرۡعَىٰ ۝ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحۡوَىٰ﴾ [الأعلى: ٤-٥].

---

(١) ما بين حاصرتين من حاشية الشهاب ٦/ ١٠٥، والكلام منه.
(٢) قوله: رفَّ، أي: تحرك بلطف لرطوبته ونضرته. حاشية الشهاب ٦/ ١٠٥.
(٣) سلف البيت للربيع بن ضبع الفزاري، ونسب لغيره، ينظر ما سلف ٧/ ١٨٨.

﴿تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ﴾ أي: تُفرِّقه، كما قال أبو عبيدة[١]. وقال الأخفش: ترفعه. وقال ابن كيسان: تجيء به وتذهب.

وقرأ ابن مسعود: «تُذْرِيه» من أذرى رباعيًّا، وهو لغةٌ في ذرى[٢].

وقرأ زيد بن عليٍّ والحسن والنخعيُّ والأعمش وطلحة وابن أبي ليلى وابن محيصن وخلف وابن عيسى وابن جرير: «تَذْرُوه الرِّيحُ» بالإفراد[٣].

وليس المشبَّهُ به نفسَ الماء، بل هو الهيئةُ المنتزعةُ من الجملة، وهي حالُ النبات المنبَت بالماء؛ يكون أخضر مُهتزًّا، ثم يصير يابساً تُطِيره الرياح حتى كأنه لم يكن.

وعبَّر بالفاء في الآية للإشعار بسُرعة زوالِه وصَيرُورتِه بتلك الصفة فليست فصيحةً. وقيل: هي فصيحةٌ والتقديرُ: فزهَا ومَكَث مدَّةً فأصبح هشيماً.

﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ﴾ من الأشياء التي من جملتها الإنشاءُ والإفناء ﴿مُّقْتَدِرًا ﴿٤٥﴾﴾ كاملَ القدرة.

﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ بيانٌ لشأن ما كانوا يفتخِرُون به من محسِّنات الحياة الدنيا كما افتخر الأخُ الكافرُ بما افتخر به من ذلك إثرَ بيانِ شأنِ نفسها بما مرَّ من المثل، وتقديمُ المال على البنين مع كونِهم أعزَّ منه عندَ أكثر الناس لعَرَاقتِه فيما نيط به من الزينة والإمداد وغير ذلك، وعمومِه بالنسبة إلى الأفراد والأوقاتِ، فإنَّه زينةٌ وممدٌّ لكلِّ أحدٍ من الآباء والبنين في كلِّ وقتٍ وحينٍ، وأما البنون فزينتُهم وإمدادُهم إنما يكون بالنسبة إلى مَن بلغ الأبوَّةَ، ولأنَّ المالَ مناطٌ لبقاءِ النفس والبنون لبقاء النوع، ولأنَّ الحاجةَ إليه أمسُّ من الحاجة إليهم، ولأنه أقدمُ منهم في الوجود، ولأنَّه زينةٌ بدونهم من غير عكسٍ، فإنَّ مَن له بنون بلا مالٍ فهو في أضيَقِ حالٍ ونكالٍ. كذا في «إرشاد العقل السليم»[٤].

---

(١) في مجاز القرآن ١/ ٤٠٥. والكلام وما بعده من البحر ٦/ ١٣١.

(٢) البحر ٦/ ١٣٣، ووردت قراءة عبد الله في معاني القرآن للفراء ٢/ ١٤٦، وللنحاس ٢/ ٤٥٩: «تَذْريه» من ذرى، وفي القراءات الشاذة ص٨٠: «يَذْريه» بالياء.

(٣) البحر ٦/ ١٣٣، وهي قراءة حمزة والكسائي كما في التيسير ص٧٨، والنشر ٢/ ٢٢٣.

(٤) ٥/ ٢٢٥.

والزينةُ مصدَرٌ، وأُطلِق على ما يُتزيَّن به للمبالغة ولذلك أُخبِر به عن أمرين، وإضافتُها إلى الحياة الدنيا اختصاصيةٌ، وجوِّز أن تكونَ على معنى «في»، والمعنى أنَّ ما يفتخرون به من المال والبنين شيءٌ يتزيَّنُ به في الحياة الدنيا، وقد عُلم شأنُها في سرعة الزوال وقُرب الاضمحلال، فما الظنُّ بما هو من أوصافِها التي شأنُها أن تزولَ قبلَ زوالها؟

وذُكر أنَّ هذا إشارةٌ إلى ما يَردُّ افتخارَهم بالمال والبنين، كأنه قيل: المالُ والبنون زينةُ الحياة الدنيا، وكلُّ ما كان زينةَ الحياة الدنيا فهو سريعُ الزوال، ينتج: المالُ والبنون سريعا الزوال، أما الصغرى فبديهيةٌ، وأما الكُبرى فدليلُها يُعلم مما مرَّ من بيان شأن نفس الحياة الدنيا، ثم يقال: المالُ والبنون سريعا الزوال، وكلُّ ما كان سريعَ الزوال يقبُح بالعاقل أن يفتخِرَ به، ينتج: المالُ والبنون يَقْبح بالعاقل أن يفتخرَ بهما، وكلتا المقدِّمتينِ لا خفاءَ فيها.

﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ﴾ أخرج سعيد بن منصور وأحمد وأبو يعلى وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم وصحَّحه عن أبي سعيد الخُدريِّ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «استكثِرُوا من الباقيات الصالحات». قيل: وما هي يا رسول الله؟ قال: «التكبيرُ، والتَّهليلُ، والتسبِيحُ، والتحمِيدُ، ولا حَولَ ولا قُوَّةَ إلَّا بالله»(١).

وأخرج الطبرانيُّ وابن شاهين في «الترغيب» وابن مردويه عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله هُنَّ الباقياتُ الصالحاتُ، وهُنَّ يحططن الخطايا كما تَحُطُّ الشجرةُ ورقَها، وهُنَّ من كنوزِ الجنة»(٢).

---

(١) مسند أحمد (١١٧١٣)، ومسند أبي يعلى (١٣٨٤)، وتفسير الطبري ١٥/ ٢٧٩، والمستدرك ١/ ٥١٢-٥١٣، وعزاه لسعيد بن منصور وابن أبي حاتم وابن مردويه السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٤.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٢٥، وأخرجه بنحوه عبد الرزاق في التفسير ٢/ ١٢، وابن ماجه (٣٨١٣). وفي إسناده: عمر بن راشد وهو ضعيف، وقال المنذري في الترغيب ٢/ ٤١٧: رواه الطبراني بإسنادين أصلحهما فيه عمر بن راشد، وبقية رواته محتج بهم في الصحيح، ولا بأس بهذا الإسناد في المتابعات.

وجاء تفسيرُها بما ذُكر في غير ذلك من الأخبارِ عن رسول الله ﷺ[1]، وأخرج ابنُ المنذر وابن أبي شيبة عن ابن عباس تفسيرَها بما ذكر أيضاً لكن بدون الذكرِ الأخير.

وأخرج ابن أبي حاتم وابن المنذر في رواية أخرى عنه تفسيرَها بالصلوات الخمس.

وأخرج ابن مردويه وابن المنذر وابن أبي حاتم في رواية أخرى عنه أيضاً تفسيرَها بجميع أعمال الحسنات.

وفي معناه ما أخرجه ابن أبي حاتم وابن مردويه عن قتادة أنَّها كلُّ ما أُرِيد به وجهُ الله تعالى[2].

وعن الحسن وابن عطاء أنَّها النيَّاتُ الصالحةُ[3].

واختار الطبريُّ[4] وغيرُه ما في الرواية الأخيرة عن ابن عباس، ويَندَرِج فيها ما جاء في ما ذُكر من الروايات وغيرِها.

وادَّعى الخفاجيُّ أنَّ كلَّ ما ذكر في تفسيرها غيرَ العامِّ ذكر على طريق التمثيل[5]. ويُبعِد ذلك قولُه ﷺ: «وهُنَّ الباقيات» المفيدُ للحصر بعد التنصيص على ما لا عمومَ فيه، فتأمَّل.

وأيَّاما كان فـ «الباقياتُ» صفةٌ لمقدَّرٍ كالكلماتِ أو الأعمال، وإسنادُ الباقياتِ إلى ذلك مجازٌ، أي: الباقي ثمرتُها وثوابُها، بقرينةِ ما بعدُ، فهي صفةٌ جرت على غيرِ ما هي له بحسب الأصل. أو هناك مقدَّرٌ مرفوعٌ بالوصف مضافٌ إلى ضميرِ الموصوف، واستتر الضميرُ المجرورُ وارتفع بعد حذفه.

---

(١) منها ما أخرجه أحمد (٥١٣) من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وإسناده حسن. والطبراني في الدعاء (١٦٩٦) (١٦٩٧) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) نقل المصنف هذه الأخبار عن الدر المنثور ٤/ ٢٢٦.

(٣) البحر ٦/ ١٣٣.

(٤) في تفسيره ١٥/ ٢٨١، والبيضاوي في تفسيره ٦/ ١٠٦.

(٥) حاشية الشهاب ٦/ ١٠٦.

وكذا تدخُل أعمالُ فقراءِ المؤمنين الذين يَدعُون ربَّهم بالغداة والعشيِّ يريدون وجهَه دخولاً أوليًّا، فإنَّ لهم من كلِّ نوعٍ من أنواع الخيرات الحظَّ الأوفَرَ، والكلامُ متضمِّنٌ للتنويه بشأنهم وحطِّ قدر شانِئِهم، فكأنه قيل: ما افتخر به أولئك الكَفَرةُ من المال والبنين سريعُ الزوال لا ينبغي أن يُفتَخَر به، وما جاء به أولئك المؤمنون ﴿خَيْرٌ﴾ من ذلك ﴿عِندَ رَبِّكَ﴾ أي: في الآخرة، وهو بيانٌ لِمَا يظهَرُ فيه آثارُ خيريَّتها بمنزلة إضافةِ الزينةِ إلى الحياة الدنيا، لا لأفضليتها من المال والبنين مع مشاركة الكلِّ في الأصل؛ إذ لا مشاركةَ لهما في الخيريَّة في الآخرة.

وقيل: معنى «عند ربك»: في حُكمه سبحانه وتعالى.

﴿ثَوَابًا﴾ جزاءً وأجراً. وقيل: نفعاً ﴿وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾ حيثُ ينال بها صاحبُها في الآخرةِ ما يُؤمِّله بها في الدنيا، وأمَّا المال والبنون فليس لصاحبهما ذلك. وتكريرُ «خير» للمبالغة، وقيل: لها، وللإشعار باختلاف جهتَي الخيريَّة.

﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾ منصوبٌ بـ «اذْكُر» مضمَراً، أي: اذكر يومَ نقلَعُ الجبالَ من أماكنها ونسيِّرُها في الجوِّ كالسحاب، كما ينبئُ عنه قولُه تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ [النمل: ٨٨].

وقيل: نسيِّر أجزاءَها بعدَ أن نجعلَها هباءً مُنبثًّا، والكلامُ على هذا على حذفِ مضافٍ.

وجوِّز أن يكون التسييرُ مجازاً عن الإذهاب والإفناء بذكر السبب وإرادة المسبَّب، أي: واذكر يومَ نذهب بها ونَنسِفُها نسفاً، فيكون كقوله تعالى: ﴿وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا ۞ فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا﴾ [الواقعة: ٥-٦].

واعتُرِض كِلا الأمرين بأنَّ صَيرُورةَ الجبال هباءً منبثًّا وإذهابَها بعدَ[1] تَسْيِيرها، فقد ذكر بعضُ المحقِّقين أخذاً من الآيات أنَّه أوّلاً تنفَصِل الجبالُ عن الأرض وتَسِير في الجوِّ، ثم تسقُط فتصِيرُ كثيباً مهيلاً ثم هباءً منبثًّا، والظاهرُ هنا أوَّلُ أحوالِ الجبال، ولا مقتَضَى للصرف عن الظاهر. ثمَّ المرادُ بذكر ذلك تحذيرُ المشركين ما فيه من الدواهي التي هي أعظمُ من ثالثة الأثافي.

(١) قوله: بعد، متعلق بخبر «أن» الواقعة في قوله: بأنَّ صيرورة...

وجوَّز أبو حيان[١] وغيرُه كونَ «يوم» ظرفاً للفعل المضمَر عند قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ جِئْتُمُونَا﴾ إلخ، أي: قلنا يومَ كذا: لقد جئتمونا، وفيه ما ستعلمه إن شاء الله تعالى هناك.

وغيرُ واحد كونَه معطوفاً على ما قبله من قوله تعالى: ﴿عِندَ رَبِّكَ﴾، فهو معمولُ «خير»، أي: الباقيات الصالحاتُ خيرٌ عندَ ربك ويومَ القيامة، وحينئذٍ يتعيَّن أن يكونَ المرادُ من «عندَ ربك»: في حكمه تعالى، كما قيل به.

وقرأ ابن عامر وابن كثير وأبو عمرو والحسن وشبل وقتادة وعيسى والزهريُّ وحميد وطلحة واليزيديُّ والزبيريُّ عن رجاله عن يعقوب: «تُسيَّر الجبالُ» برفع «الجبال» وبناءِ «تسيَّر» بالتاء ثالثةِ الحروف للمفعول[٢]، جرياً على سننِ الكبرياء وإيذاناً بالاستغناء عن الإسناد إلى الفاعل لتعيُّنه.

وعن الحسن أنَّه قرأ كذلك إلا أنه جاء بالياءِ آخرِ الحروف بدلَ التاء[٣].

وقرأ أُبيٌّ: «سُيِّرت الجبالُ» بالماضي المبنيِّ للمفعول، ورفعِ «الجبال»[٤].

وقرأ ابن محيصن ومحبوبٌ عن أبي عمرو: «تَسِيرُ الجبالُ» بالمضارع المفتتح بالتاء المثنَّاة من فوق المبنيِّ للفاعل، ورفع «الجبال»[٥].

﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ﴾ خطابٌ لسيِّد المخاطَبين ﷺ، أو لكلِّ أحدٍ ممن يتأتَّى منه الرؤيةُ، أي: وترى جميعَ جوانبِ الأرض ﴿بَارِزَةً﴾ باديةً ظاهرةً، أمَّا ظهورُ ما كان منها تحتَ الجبال فظاهرٌ، وأما ما عداه فكانت الجبالُ تحول بينَه وبين الناظر قبلَ

(١) في البحر ٧/ ١٣٤.
(٢) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١١ عن ابن كثير وأبي عمرو وابن عامر، والكلام من البحر ٦/ ١٣٤. والزبيري هو الزبير بن أحمد من ولد الزبير بن العوام ﷺ، قرأ على روح ورويس وغيرهما، توفي سنة بضع وثلاث مئة. غاية النهاية ١/ ٢٩٣.
(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥٢٠، والبحر ٦/ ١٣٤.
(٤) المصدران السابقان.
(٥) القراءات الشاذة ص٨٠، والبحر ٦/ ١٣٤. ومحبوب هو لقب محمد بن الحسن بن هلال البصري، روى القراءة عن أبي عمرو بن العلاء وغيره، وروى عنه خلف بن هشام وغيره، وحدث عنه أحمد بن حنبل وأخرج له البخاري. غاية النهاية ٢/ ١٢٣.

ذلك، أو تراها بارزةً لذهاب جميع ما عليها من الجِبال والبحارِ والعمران والأشجارِ، وإنما اقتصَرَ على زوال الجبالِ؛ لأنَّه يُعلَم منه زوالُ ذلك بطريقِ الأولى.

وقيل: إسنادُ البروز إلى الأرض مجازٌ، والمراد: ترى أهلَ الأرضِ بارِزين من بطنها. وهو خلافُ الظاهر.

وقرأ عيسى: «وتُرى الأرضُ» ببناء الفعل للمفعول، ورفع «الأرض»[1].

﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ﴾ أي: جمعناهم إلى الموقِف من كلِّ أوب بعد أن أقمناهم من قبورِهم، ولم يُذكَر لظهور إرادته، وعلى ما قيل يكون ذلك مذكوراً، وإيثارُ الماضي بعد «نُسَيِّر» و«تَرَى» للدَّلالة على تحقُّق الحشر المتفرِّع على البعث الذي يُنكره المنكرون، وعليه يدُور أمرُ الجزاء، وكذا الكلامُ فيما عُطف عليه منفيًّا ومُوجباً.

وقال الزمخشريُّ[2]: هو للدلالة على أنَّ حشرَهم قبلَ التسيير والبروز؛ ليعاينوا تلك الأهوال والعظائمَ، كأنه قيل: وحشرناهم قبلَ ذلك. اهـ.

واعتُرِض بأنَّ في بعض الآيات مع الأخبار ما يدلُّ على أنَّ التسييرَ والبروزَ عند النفخة الأولى، وفسادَ نظام العالم والحشرَ وما عُطِف عليه عندَ النفخة الثانية، فلا ينبغي حملُ الآية على معنى: وحشرناهم قبل ذلك، لئلَّا تُخالِفَ غيرَها. فليتأمَّل.

ثم لا يخفى أنَّ التعبير بالماضي على الأول مجازٌ، وعلى هذا حقيقةٌ؛ لأنَّ المُضِيَّ والاستقبالَ بالنظر إلى الحكم المقارِن له، لا بالنسبة لزمان التكلُّم، والجملة عليه كما في «الكشف» وغيرِه تحتَمِل العطفَ والحاليَّةَ من فاعل: «نُسَيِّر».

وقال أبو حيان: الأولى جعلُها حالاً على هذا القول[3]. وأوجبه بعضُهم وعلَّله بأنَّها لو كانت معطوفةً لم يكن مُضِيٌّ بالنسبة إلى التسيير والبُروز، بل إلى زمان

---

(١) القراءات الشاذة ص٨٠.

(٢) في الكشاف ٢/ ٤٨٧.

(٣) البحر ٦/ ١٣٤.

التكلُّم، فيحتاج إلى التأويل الأول، ثم قال: وتحقيقه أنَّ صِيَغَ الأفعال موضوعةٌ لأزمنة التكلُّم إذا كانت مطلَقة، فإذا جُعلت قيوداً لِمَا يدلُّ على زمانٍ كان مُضيُّها وغيرُه بالنسبة إلى زمانه. اهـ. وليس بشيء، والحقُّ عدمُ الوجوب، وتحقيقُ ذلك أنَّ الجُمل التي ظاهرُها التعاطُف يجوز فيها التوافُقُ والتخالُف في الزمان، فإذا كان في الواقع كذلك فلا خفاءَ فيه، وإن لم يكن فلابدَّ للعُدول من وجهٍ، فإن كان أحدُهما قيداً للآخر وهو ماضٍ بالنسبة إليه فهو حقيقةٌ، ووجهُه ما ذُكر، ولا تكون الجملةُ معطوفةً حينئذٍ، فإن عُطِفت وجُعل المضيُّ بالنسبة لأحدِ المتعاطفَيْنِ فلا مانعَ منه، وهل هو حقيقةٌ أو مجازٌ؟ محلُّ تردُّدٍ، والذي يحكُم به الإنصافُ اختيارُ قول أبي حيان من أولويَّة الحاليَّة على ذلك. والقولُ بأنَّه لا وجهَ له، لا وجهَ له، وحينئذٍ يقدَّر «قد» عندَ الأكثرين، أي: وقد حشرناهم.

﴿فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾﴾ أي: لم نترك، يقال: غادَره وأغْدَره: إذا تركه، ومنه: الغدرُ الذي هو: تركُ الوفاء، والغَدير الذي هو: ماءٌ يترُكه السيلُ في الأرض.

وقرئ: «يُغادِر» بالياء التحتية على أنَّ الضميرَ لله تعالى على طريق الالتفات[1].

وقرأ قتادة: «تُغادِر» بالتاء الفوقية[2]، على أنَّ الضميرَ للأرض كما في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾ [الانشقاق: ٤]، وجوَّز أبو حيان كونَه للقدرة.

وقرأ أبان بن يزيد عن عاصم كذلك، أو بفتح الدال مبنيًّا للمفعول ورفع «أحد» على النيابة عن الفاعل[3].

وقرأ الضحاك: «نُغْدِر» بضمِّ النون وإسكانِ الغين وكسر الدال[4].

﴿وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ﴾ أُحضِروا محلَّ حُكمِه وقضائِه عزَّ وجلَّ فيهم ﴿صَفًّا﴾ مصطفِّين أو مصفُوفِين. فقد أخرج ابن منده في «التوحيد» عن معاذ بن جبل أنَّ

---

(١) القراءات الشاذة ص٨٠.

(٢) البحر ٦/ ١٣٤، والكلام وما بعده منه.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

النبيَّ ﷺ قال: «إنَّ اللهَ تعالى يُنادِي يومَ القيامة: يا عبادي، أنا اللهُ لا إله إلا أنا، أرْحَمُ الراحمين وأحْكَمُ الحاكمين وأسرعُ الحاسبين، أحضِروا حُجَّتَكم ويَسِّروا جواباً، فإنَّكم مسؤُولون مُحاسَبُون، يا ملائكتي، أقِيمُوا عبادِي صُفوفاً على أطرافِ أنامل أقدامِهم للحساب»[1].

وفي الحديث الصحيح: «يجمَعُ الله تعالى الأوَّلِين والآخِرين في صعيدٍ واحدٍ صُفوفاً، يُسمِعُهم الداعي وينفُذُهم البصرُ...» الحديثَ بطوله[2].

وقيل: تُقام كلُّ أمَّةٍ وزمرةٍ صفًّا[3]. وفي بعضِ الأخبار: «أهلُ الجنةِ يومَ القيامة مئةٌ وعشرون صفًّا، أنتم منها ثمانون»[4].

وقيل: لا عرضَ بالمعنى المعروف ولا اصطفافَ، والكلامُ خارجٌ مخرجَ الاستعارة التمثيليةِ، شُبِّهت حالُهم في حشرِهم بحالِ جُندٍ عُرِضوا على السلطان ليأمُرَ فيهم بما يأمر.

وقيل: إنَّ فيه استعارةً تبعيةً بتشبيهِ حَشْرِهم بعرضِ هؤلاء، ومعنى «صفًّا» سواءٌ كان داخلاً في الاستعارةِ التمثيلية أو كان ترشيحاً: غيرَ متفرِّقين ولا مختلِطِين، فلا تعرُّضَ فيه لوحدة الصفِّ وتعدُّده. ولا حاجةَ إلى أن يقال: إنه مفرَدٌ أريد به الجمعُ؛ لكونه مصدراً، أي: صفوفاً، أو يقال: إنَّ الأصلَ: صفًّا صفًّا، على أنَّ هذا مع بُعدِه يَرِدُ عليه أنَّ ما يدلُّ على التعدُّد بالتكرار ـ كـ: باباً باباً، وصفًّا صفًّا ـ لا يجوز حذفُه.

هذا والحقُّ أنَّ إنكارَ الاصطفافِ مما لا وجهَ له بعدَ إمكانِه وصحَّة الأخبار فيه، ولعلَّ ما فسَّرنا به الآيةَ مما لا غُبارَ عليه.

---

(١) عزاه لابن منده القرطبي في كتابه التذكرة ص٢٥٣-٢٥٤، والتفسير ١٣/٢٩٦، والسيوطي في الدر ٤/٢٢٦، ولم نقف عليه في مطبوع كتاب التوحيد.

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٤)، وأحمد (٩٦٢٣) من حديث أبي هريرة ﷺ، دون قوله: صفوفاً. ونقله المصنف من البحر ٦/ ١٣٤.

(٣) الوسيط للواحدي ٣/١٥٢، وزاد المسير ٥/ ١٥١.

(٤) أخرجه أحمد (٢٢٩٤٠)، والترمذي (٢٥٤٦)، وابن حبان (٧٤٥٩) من حديث بريدة ﷺ، قال الترمذي: هذا حديث حسن.

وفي الالتفات إلى الغَيبة، وبناءِ الفعل للمفعول، مع التعرُّض لعنوان الربوبية، والإضافةِ إلى ضميره ﷺ، من تربيةِ المهابة والجري على سنن الكبرياءِ وإظهارِ اللطف به عليه الصلاة والسلام ما لا يخفى.

وقيل: في قوله تعالى: (عَلَىٰ رَبِّكَ) إشارةٌ إلى غَضبِ الله تعالى عليهم وطردِهم عن ديوان القبول بعدم جَرْيهم على معرفتهم لربوبيته عزَّ وجلَّ.

﴿لَّقَدْ جِئْتُمُونَا﴾ خطابٌ للكفَّارِ المُنكِرين للبعث على إضمارِ القول، ويكون حالاً مما تقدَّم، فيقدَّر: قائلين، أو: نقول، إن كان حالاً من فاعلي «حشرنا»، أو: قائلاً، أو: يقول، إن كان من «ربِّك»، أو: مقولاً لهم، أو: يقال لهم، إن كان من ضميرِ «عُرِضوا». وقد يقدَّر فعلاً ك: قلنا، أو: نقول، لا محلَّ لجملتِه.

وجُوِّز تعلُّق «يوم» السابقِ به على هذا التقدير دونَ تقديرِ الحاليَّة. قال الخفاجيُّ: لأنَّه يصيرُ ك: غلامُ زيدٍ ضارباً، على أنَّ «ضارباً» حالٌ من «زيدٍ» ناصباً ل «غلام»، ومثلُه تعقيدٌ غيرُ جائز؛ لا لأنَّ ذلك قبل الحشر وهذا بعدَه؛ ولا لأنَّ معمولَ الحال لا يتقدَّم عليها كما يُتوهَّم، ثم قال: وأما ما أورِد على تعلُّقِه بالفعل في التقدير الثاني من أنَّه يلزَمُ منه أنَّ هذا القولَ هو المقصودُ أصالةً = فتخيُّلٌ أغنى عن الردِّ أنه لا محذورَ فيه[1]. اهـ.

والحقُّ أنَّ تعلُّقه بالقول المقدَّر حالاً أو غيرَه مما لا يرتضيه الطبعُ السليمُ والذهن المستقيمُ، ولا يكاد يجوز مثلُ هذا التركيب على تقديرِ الحاليَّة وإن قلنا بجوازِ تقدُّمِ معمولِ الحال عليها، فتدبَّر.

والمرادُ من مجيئهم إليه تعالى مجيئُهم إلى حيثُ لا حكم لأحد غيره سبحانه من المعبوداتِ الباطلةِ التي تزعُم فيها عَبدتُها النفع والضُّرَّ وغير ذلك، نظيرَ ما قالوا في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤].

﴿كَمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ﴾ نعتٌ لمصدرٍ محذوفٍ، أي: مجيئاً كائناً كمجيئِكم عند خَلْقِنا لكم ﴿أَوَّلَ مَرَّةِۭ﴾، أو حالٌ من الضمير المرفوعِ في «جئتُمُونا»، أي: كائنين كما خلَقْنَاكم أَوَّلَ مرَّةٍ حُفاةً عُراةً غُرلاً، أو: ما معكم شيءٌ مما تفتخِرُون به من

(١) حاشية الشهاب ٦/١٠٨ وفيه: فتخيلٌ غنيٌّ عن الرد إذ لا محذور فيه.

الأموال والأنصارِ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ [الأنعام: ٩٤].

وجُوِّز أن يكونَ المرادُ: أحياءً كخِلقَتِكم الأولى، والكلامُ عليه إعراباً كما تقدَّم، لكن يخالِفُه في وجه التشبيه، وذاك كما قيل أوفقُ بما قبلُ، وهذا بقوله تعالى: ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَّجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا ﴿٤٨﴾﴾ وهو إضرابٌ وانتقالٌ من كلام إلى كلامٍ كلاهما للتوبيخ والتقريع.

والموعِدُ اسمُ زمانٍ، و«أن» مخفَّفةٌ من المثقَّلةِ فُصِلَ بينَها وبينَ خَبرِها بحرفِ النفي؛ لكونه جملةً فعليةً فعلُها متصرِّفٌ غيرُ دعاءٍ، وفي ذلك يجبُ الفصل بأحدِ الفواصل المعلومة إلا فيما شذَّ.

والجعل إمَّا بمعنى التصْيير فالجارُّ والمجرورُ مفعولُه الثاني، و«موعِداً» مفعولُه الأول، وإمَّا بمعنى الخلق والإيجادِ فالجارُّ والمجرورُ في موضعِ الحال من مفعولِه وهو «موعِداً»، أي: زعمتُم في الدنيا أنَّه لن نجعلَ لكم وقتاً نُنجز فيه ما وعدْنا من البعث وما يتبعُه.

﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ﴾ عطفٌ على «عُرِضوا» داخلٌ تحتَ الأمور الهائلة التي أُريد بذكرِ وقتها تحذيرُ المشركين كما مرّ، وإيرادُ صيغة الماضي للدلالة على التقرُّر، والمرادُ من «الكتاب» كُتُبُ الأعمال، فـ «أل» فيه للاستغراق، وَمِنْ وَضْعِه إمَّا جعلُ كلِّ كتابٍ في يدِ صاحبِه اليمينِ أو الشمالِ، وإمَّا جَعْلُ كلٍّ في الميزان، وجُوِّز أن يكونَ المرادُ جَعْلَ الملائكة تلك الكتبَ في البين ليحاسبوا المكلَّفين بما فيها، وعلى هذا يجوز أن يكون المراد بالكتاب كتاباً واحداً بأن تَجمَعَ الملائكةُ عليهم السلام صحائفَ الأعمال كلَّها في كتابٍ وتَضعَه في البَيْنِ للمحاسَبة، لكن لم أجد في ذلك أثراً، نعم قال اللقانيُّ في شرح قوله في «جوهرة التوحيد»:

وواجبٌ أخذُ العبادِ الصُّحُفَا كما مِنَ القُرآن نصًّا عُرِفَا

جَزَم الغزاليُّ بما قيل: إنَّ صُحُفَ العباد يُنسَخُ ما في جميعِها في صحيفةٍ واحدةٍ. انتهى، والظاهرُ أنَّ جزْمَ الغزاليِّ وأضرابِه بذلك لا يكون إلا عن أثرٍ؛ لأنَّ مثلَه لا يقال مِن قِبَل الرأي كما هو الظاهرُ.

وقيل: وَضْعُ الكتابِ كنايةٌ عن إبرازِ محاسَبةِ الخلق وسُؤالهم، فإنَّه إذ أُرِيد محاسبةُ العُمَّال جيء بالدفاتر ووُضِعَت بين أيديهم ثم حُوسِبوا، فأُطلِق الملزومُ وأريد لازمُه. ولا يخفى أنه لا داعي إلى ذلك عندَنا وربَّما يدعو إليه إنكارُ وزنِ الأعمال.

وقرأ زيد بن عليٍّ رضي الله عنهما: «ووَضَع الكتابَ» ببناءِ «وَضَع» للفاعل وإسنادِه إلى ضميرِه تعالى على طريق الالتفات ونَصْب «الكتاب» على المفعولية(١)، أي: ووَضَع اللهُ الكتابَ.

﴿فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ قاطبةً، فيدخُل فيهم الكَفَرةُ المُنكِرون للبعث دخولاً أوَّليًّا، والخطابُ نظير ما مرَّ. ﴿مُشْفِقِينَ﴾ خائفين ﴿مِمَّا فِيهِ﴾ أي: «الكتابِ» من الجرائم والذنوب لتحقُّقهم ما يترتَّبُ عليها من العذاب ﴿وَيَقُولُونَ﴾ عندَ وقوفِهم على ما في تضاعيفِه نقيراً وقطميراً: ﴿يَٰوَيْلَتَنَا﴾ نداءٌ لهَلَكَتِهم التي هَلكوها من بين الهَلَكَات، فإنَّ الويلةَ كالويل: الهلاكُ، ونداؤُها على تشبيهها بشخصٍ يُطلَب إقبالُه، كأنه قيل: يا هلاكُ أَقبِلْ فهذا أوانُك، ففيه استعارةٌ مكنيةٌ تخييليةٌ، وفيه تقريعٌ لهم وإشارةٌ إلى أنَّه لا صاحبَ لهم غيرُ الهلاك، وقد طلبوه ليَهلِكوا ولا يروا العذابَ الأليم.

وقيل: المرادُ نداءُ مَن بحضرتِهم، كأنه قيل: يا مَن بحضرتِنا انظُروا هلَكَتَنا، وفيه تقديرٌ يفوت به تلك النكتةُ.

﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي: أيُّ شيءٍ له؟ والاستفهامُ مجازٌ عن التعجُّب من شأنِ الكتاب، ولامُ الجرِّ رُسمَت في الإمام مفصولةً، وزعم الطبرسيُّ أنه لا وجهَ لذلك(٢).

وقال البقاعيُّ(٣): إنَّ في رسمِها كذلك إشارةً إلى أنَّ المجرمين لشدَّةِ الكرب يقفون على بعض الكلمة(٤).

---

(١) البحر ٦/ ١٣٤.
(٢) مجمع البيان ١٥/ ١٦٥.
(٣) في نظم الدرر ١٢/ ٧٢، والبقاعي هو إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، برهان الدين البقاعي، عالم، أديب، مفسر، محدث ومؤرخ، له كتب منها: «نظم الدرر في تناسب الآي والسور» توفي بدمشق سنة (٨٨٥هـ). الضوء اللامع ١/ ١٠١، ومعجم المؤلفين ١/ ٤٩.
(٤) في نظم الدرر: بعض الكتب، والمصنف نقله من حاشية الشهاب ٦/ ١٠٨.

وفي «الطائف الإشارات»[١]: وَقَفَ على «ما» أبو عمرو والكسائيُّ ويعقوب، والباقون على اللامِ، والأصحُّ الوقفُ على «ما» لأنَّها كلمةٌ مستقلَّةٌ، وأكثرُهم لم يَذكُر فيها شيئاً. اهـ.

وأنتَ تعلم أنَّ الرسمَ العثمانيَّ مُتَّبعٌ ولا يقاس عليه، ولا يكادُ يعرَف وجهُه، وفي حُسن الوقف على «ما» أو اللام توقُّفٌ عندي.

وقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ﴾ أي: لا يترك ﴿صَغِيرَةً﴾ أي: هَنَةً صغيرةً[٢] ﴿وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ أي: إلا عدَّها، وهو كنايةٌ عن الإحاطة، جملةٌ حاليةٌ محقِّقةٌ لِمَا في الجملة الاستفهامية من التعجُّبِ، أو استئنافيةٌ مبنيَّةٌ على سؤالٍ نشأ من التعجُّب، كأنه قيل: ما شأنُ هذا الكتاب حتى يُتعجَّب منه؟ فقيل: «لا يغادِرُ صَغيرة» إلخ.

وعن ابن جُبير تفسيرُ الصغيرة بالمسيس، والكبيرةِ بالزنى[٣].

وأخرج ابن أبي الدنيا في «ذمِّ الغيبة» وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنَّه قال في الآية: الصغيرةُ: التبسُّم بالاستهزاء بالمؤمنين. والكبيرةُ: القهقهةُ بذلك[٤]. وعلى هذا يُحمَل إطلاقُ ابن مردويه في الرواية عنه ﷺ تفسيرَ الصغيرة بالتبسُّم والكبيرةِ بالضحكِ[٥]، ويندفع استشكالُ بعض الفضلاء ذلك، ويُعلم منه أنَّ الضحكَ على الناس من الذنوب.

وعن عبد الله بن زمعة ﷺ أنه سمع النبيَّ ﷺ يخطُب ويَعِظُهم في ضحكهم من الريح الخارجِ بصوتٍ وقال: «علامَ يضحَكُ أحدُكم مما يفعل»[٦]؟ بل ذكر بعضُ علمائنا أنَّ مِن الضحك ما يكفُر به الضاحكُ كالضحك على كلمة كفرٍ، وقيَّده

---

(١) لطائف الإشارات لفنون القراءات لأبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني المتوفى سنة (٩٢٣هـ). كشف الظنون ٢/ ١٥٥١. والكلام من حاشية الشهاب ٦/ ١٠٨.

(٢) الهَنَة بفتح الهاء والنون: الخصلة السيئة. حاشية الشهاب ٦/ ١٠٨.

(٣) الكشاف ٢/ ٤٨٧.

(٤) ذم الغيبة والنميمة ص١٣٠، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٢٦.

(٥) عزاه لابن مردويه السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٦.

(٦) أخرجه أحمد (١٦٢٢٢)، والبخاري (٤٩٤٢)، ومسلم (٢٨٥٥)، وورد في رواية أحمد ومسلم: «إلام». وفي رواية البخاري: «لم».

بعضُهم بما إذا قَدَر على أن يملكَ نفسَه، وإلا فلا يكفر، وتمامُ الكلام في ذلك في محلِّه.

وكان الظاهرُ: لا يغادِرُ كبيرةً ولا صغيرةً، بناءً على ما قالوا من أنَّ الترقِّي في الإثبات يكون من الأدنى إلى الأعلى، وفي النفْي على عكسِ ذلك، إذ لا يلزم من فعلِ الأدنى فعلُ الأعلى، بخلاف النفْي، لكن قال المحقِّقون: هذا إذا كان على ظاهرِه، فإن كان كنايةً عن العموم كما هنا وقولِك: ما أعطاني قليلاً ولا كثيراً، جاز تقديمُ الأدنى على الأعلى في النفْي كما فصَّله ابن الأثير في «المثل السائر»[١].

وفي «البحر»: قُدِّمت الصغيرُة اهتماماً بها، ورَوى عن الفضيل أنَّه كان إذا قرأ الآيَةَ قال: ضَجُّوا والله من الصغائرِ قبلَ الكبائرِ[٢].

وأخرج ابنُ أبي حاتم عن قتادة أنه قال في الآية: اشتكى القومُ كما تسمعون الإحصاءَ ولم يشتكِ أحدٌ ظلماً، فإيَّاكم والمحقَّرات من الذنوب فإنَّها تجمَعُ على صاحبِها حتى تُهلِكَه[٣].

﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ﴾ في الدنيا من السيئاتِ، أو جزاءَ ذلك ﴿حَاضِرًا﴾ مسطوراً في كتابِ كلٍّ منهم، أو عتيداً بين أيديهم نقداً غير مؤجَّل، واختير المعنى الأخيرُ وإن كان فيه ارتكابُ خلافِ الظاهر؛ لأنَّ الكلامَ عليه تأسيسٌ محضٌ.

﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ٤٩﴾ بما لم يعمله[٤]، أي: منهم، أو: منهم ومن غيرهم، والمرادُ أنه عزَّ وجلَّ لا يتجاوز الحدَّ الذي حَدَّه في الثواب والعقاب وإن لم يَجب ذلك عليه تعالى عقلاً، وتحقيقُه أنَّه تعالى وَعَد بإثابةِ المطيع والزيادةِ في ثوابه، وبتعذيبِ العاصي بمقدارِ جرمه من غير زيادةٍ، وأنه قد يَغفِر له ما سوى الكفر، وأنَّه لا يُعذِّب بغير جنايةٍ، فهو سبحانه وتعالى لا يجاوِزُ الحدَّ الذي حدَّه، ولا يخالِفُ ما جرَت عليه سنَّتُه الإلهيَّةُ، فلا يعذِّب أحداً بما لم يعمَلْه، ولا ينقصُ

---

(١) ٢/ ٣٢-٣٥، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٦/ ١٠٩.

(٢) البحر ٦/ ١٣٥.

(٣) عزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٦، وقوله: فإياكم والمحقَّرات... إلخ ورد في حديث مرفوع عن ابن مسعود ﷺ وهو عند أحمد (٣٨١٨).

(٤) قوله: بما لم يعمله، سقط من الأصل.

ثوابَ ما عمِله مما أمَرَ به وارتضاه، ولا يزيد في عقابِه الملائِم لعَملِه الذي نَهَى عنه ولم يرتضه. وهذا مما أجمع عليه المسلمون وإن اختلفوا في أنَّ امتناعَ وقوعِ ما نُفِيَ هل هو سمعيٌّ أو عقليٌّ؟ فذهب إلى الأول أهلُ السنة وإلى الثاني المعتزلةُ.

وهل تسميةُ تلك المجاوَزةِ ظلماً حقيقةٌ أم لا؟ قال الخفاجيُّ[1]: الظاهرُ أنها حقيقةٌ، وعليه لا حاجةَ إلى أن يقال: المرادُ بالآية أنه سبحانه لا يفعل بأحدٍ ما يكون ظلماً لو صدر من العباد كالتعذيب بلا ذنبٍ، فإنَّه لو صدر من العباد يكون ظلماً ولو صدر منه سبحانه لا يكون كذلك؛ لأنه جلَّ شأنُه مالكُ الملك متصرِّفٌ في ملكِه كيف يشاء، فلا يُتصوَّر في شأنِه ـ تعالى شأنُه ـ ظلمٌ أصلاً بوجهٍ من الوجوه عند أهل السنَّة. وأنت تعلم أنَّ هذا هو المشهورُ لدى الجمهور لا ما اقتضاه التحقيقُ، فتأمَّل والله تعالى وليُّ التوفيق.

واستُدِلَّ بعموم الآية على أنَّ أطفال المشركين لا يُعذَّبون، وهو القولُ المنصورُ، وقد أسلَفْنا ـ ولله تعالى الحمدُ ـ ما يؤيِّده من الأخبار[2].

﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ أي: اذكر وقتَ قولنا ﴿لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ كلِّهم كما هو الظاهر، واستثنى بعضُ الصوفية الملائكةَ المهيمين، وبعضٌ آخرُ ملائكةَ السماءِ مطلقاً، وزعم أنَّ المقولَ له ملائكةُ الأرض.

﴿ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ﴾ سجودَ تحيةٍ وإكرامٍ، أو: اسجُدُوا لجهتِه على معنى: اتخِذُوه قبلةً لسجودِكم للهِ تعالى، وقد مرَّ تمامُ الكلام في ذلك. ﴿فَسَجَدُوٓاْ﴾ كلُّهم أجمعون امتثالاً للأمر ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ لم يكن من الساجدين، بل أبى واستكبر.

وقوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ كلامٌ مستأنَفٌ سيق مساقَ التعليل لِمَا يفيده استثناءُ اللعين من الساجدين. وقيل: حالٌ من المستثنى، و«قد» مقدَّرةٌ، والرابطُ الضميرُ، وهو اختيار أبي البقاء[3]، والأوَّلُ ألصَقُ بالقلب، فكأنَّه قيل: ما له لم يسجد؟ فقيل: كان أصلُه جِنِّيًّا، وهذا ظاهرٌ في أنَّه ليس من الملائكة. نعم كان

---

(١) في حاشيته ٦/ ١٠٩.
(٢) ينظر ١٤/ ٤٢٩ وما بعد.
(٣) في الإملاء ٣/ ٥٢٢.

معهم ومعدوداً في عدادهم؛ فقد أخرج ابن جرير عن سعد بن مسعود قال: كانت الملائكة تقاتِل الجنَّ فسُبي إبليسُ وكان صغيراً، فكان مع الملائكة فتعبّد بالسجود معهم. وأخرج نحوه عن شهر بن حوشب[1].

وهو قول كثيرٍ من العلماء، حتى قال الحسن فيما أخرجه عنه ابن المنذر وابن أبي حاتم: قاتل اللهُ تعالى أقواماً زعموا أن إبليسَ من الملائكة، والله تعالى يقول: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾[2].

وأخرج عنه ابن جرير، وابن الأنباري في «كتاب الأضداد»، وأبو الشيخ في «العظمة» أنه قال: ما كان إبليسُ من الملائكة طرفةَ عينٍ، وإنَّه لأصلُ الجنِّ، كما أنَّ آدم عليه السلام أصل الإنس[3]. وفيه دلالةٌ على أنَّه لم يكن قبلَه جنٌّ كما لم يكن قبلَ آدم عليه السلام إنسٌ، وفي القلب من صحَّته ما فيه.

وأقرب منه إلى الصحَّة ما قاله جماعةٌ من أنه كان قبلَه جنٌّ إلا أنَّهم هَلَكُوا، أو لم يكن لهم عقبٌ سواه، فالجنُّ والشياطين اليومَ كلُّهم من ذُرِّيَّته، فهو في الجنِّ كنوح عليه السلام في الإنس على ما هو المشهورُ.

وقيل: كان من الملائكةِ والجنُّ قبيلةٌ منهم، وقد أخرج هذا ابنُ جرير وابن المنذر وأبو الشيخ في «العظمة» والبيهقيُّ في «شعب الإيمان» عن ابن عباس[4].

وفي روايةٍ أخرى عنه ﵄ أنَّ إبليس كان من أشراف الملائكة وأكرمِهم قبيلةً، وكان خازناً على الجِنان، وكان له سلطانُ السماء الدنيا، وكان له مجمعُ البحرَين: بحرِ الروم وبحرِ فارس، وسلطانُ الأرض، فرأى أنَّ له بذلك عظمةً وشرفاً على أهل السماء، فوقع في نفسه كِبرٌ لم يعلم به أحدٌ إلا اللهُ تعالى، فلمَّا أُمِر بالسجود ظهر كِبْرُه الذي في نفسه، فلعنه الله تعالى إلى يوم القيامة[5]. وكان على ما رواه عنه

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٥٤٠-٥٤١.

(٢) عزاه لابن المنذر وابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٧.

(٣) تفسير الطبري ١/ ٥٣٩-٥٤٠، وكتاب الأضداد ص٣٣٧، والعظمة (١١٤٥).

(٤) تفسير الطبري ١٥/ ٢٨٦، والعظمة (١١٤٤)، وشعب الإيمان (١٤٤). وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٧.

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره ١٥/ ٢٨٧ من رواية ابن جريج عنه.

قتادة يقول: لو لم يكن من الملائكة لم يُؤمَر بالسُّجُود[١]. وأجيب عن هذا بما أشَرْنا إليه آنفاً، وبغيره مما لا يخفى.

وإلى ذلك ذهب ابنُ جبير[٢]، وقد رَوى عنه جماعةٌ أنه قال: الجِنُّ في الآية حيٌّ من الملائكة، لم يزالوا يصُوغون حُليَّ أهلِ الجنة حتى تقومَ الساعةُ[٣]. وفي روايةٍ أخرى عنه أنَّ معنى «كان من الجنِّ»: كان من خَزَنَةِ الجنان[٤]. وهو تأويلٌ عجيبٌ، ومثلُه ما أخرجه أبو الشيخ في «العظمة» عن قتادة أنَّ معنى كونِه من الجنِّ أنه أُجِنَّ عن طاعةِ الله تعالى[٥]، أي: سُتِرَ ومُنِعَ.

وروايةُ الكثير عنه أنه قائلٌ بما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما[٦].

وقيل: هو من الملائكة، ومعنى «كان من الجن»: صار منهم بالمسخ.

وقيل: معنى ذلك أنه عُدَّ منهم؛ لموافَقتِه إيَّاهم في المعصية حيثُ إنَّهم كانوا من قبلُ عاصين، فبُعثت طائفةٌ من الملائكة عليهم السلام لقتالهم.

وأنت تعلم أنه يشقُّ الجوابُ على مَن ادَّعى أنَّ إبليس من الملائكة مع دعواه عصمتَهم، ولا بدَّ أن يرتكبَ خلاف الظاهر في هذه الآية، نعم مسألةُ عصمتِهم عليهم السلام خلافيةٌ، ولا قاطعَ في العصمة كما قال العلامة التفتازاني. وقد ذكر القاضي عياض أنَّ طائفةً ذهبوا إلى عصمة الرسل منهم والمقرَّبين عليهم السلام، ولم يقولوا بعصمةِ غيرهم[٧]. وإذا ذهب مدَّعي كونِ إبليس من الملائكة إلى هذا لم يتخلَّص من الاعتراض إلا بزعم أنَّه لم يكن من المقرَّبين، ولا تساعده الآثارُ على ذلك، ويبقى عليه أيضاً أنَّ الآية تأبى مدَّعاه، وكذا لو ذهب إلى ما نُقل عن

---

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٢٨٨.

(٢) فإنه قال: كان إبليس رئيس ملائكة سماء الدنيا، تفسير الطبري ١/ ٥٣٨.

(٣) كتاب الأضداد لابن الأنباري ص٣٣٤، والدر المنثور ٤/ ٢٢٧ باللفظ المذكور، وفي العظمة (١١٤٢) بلفظ «حرس» بدل «حي».

(٤) تفسير الطبري ١٥/ ٢٩٠، والعظمة (١١٤٠).

(٥) العظمة (١١٣٨)، وهو عند الطبري في تفسيره ١٥/ ٢٨٨.

(٦) أي: أنه كان من قبيل من الملائكة يقال لهم: الجن. وهو عند الطبري في تفسيره ١٥/ ٢٨٨، وعزاه السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٧ لابن المنذر وابن أبي حاتم.

(٧) الشفا ٢/ ٣٩٧.

بعض الصوفية مِن أنَّ ملائكةَ الأرض لم يكونوا معصومين، وكان إبليس عليه اللعنةُ منهم.

﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ أي: فخرج عن طاعتِه سبحانه كما قال الفراء[1]، وأصلُه من: فَسَقَ الرُّطَبُ: إذا خَرَج عن قشره، وسمَّوا الفأرةَ فاسقةً؛ لخروجها من جُحرها من البابَيْن، ولهذا عُدِّي بـ «عن» كما في قول رؤبة:

يَهْوِيْنَ في نجدٍ وغوراً غائِرَا فَواسِقاً عن قصدِها جَوَائرا[2]

والظاهرُ أنَّ الفسقَ بهذا المعنى مما تكلَّمت به العربُ من قبل، وقال أبو عبيدة: لم نسمع ذلك في شيء من أشعار الجاهلية ولا أحاديثِها، وإنما تكلَّم به العربُ بعد نزول القرآن. ووافقه المبرِّدُ على ذلك فقال: الأمرُ على ما ذكره أبو عبيدة، وهي كلمةٌ فصيحةٌ على ألسنةِ العرب. وكأنَّ ما ذكره الفراءُ بيانٌ لحاصل المعنى؛ إذ ليس الأمرُ بمعنى الطاعة أصلاً، بل هو إمَّا بمعنى المأمور به وهو السجودُ، وخروجُه عنه بمعنى عدم اتصافِه به، وإمَّا قولُه تعالى: «اسجدوا»، وخروجُه عنه مخالفتُه له، وكونُ حاصل المعنى ذلك على المعنيَيْن ظاهرٌ.

وقيل: «عن» للسببية كما في قولهم: كسوتُه عن عُريٍ وأطعمته عن جُوعٍ. أي: فصار فاسقاً كافراً بسببِ أمر الله تعالى الملائكةَ المعدودَ هو في عِدادهم، إذ لولا ذلك الأمرُ ما تحقَّق إباءٌ. وإلى ذلك ذهب قُطرب إلا أنَّه قال: أي: ففسق عن ردِّه أمرَ ربِّه[3].

ويحتمل أن يكونَ تقديرَ معنًى، وأن يكونَ تقديرَ إعرابٍ. وجوِّز على تقديرِ السببية أن يرادَ بالأمر المشيئةُ، أي: ففسق بسببِ مشيئةِ الله تعالى فسقَه، ولولا ذلك لأطاع. والأظهرُ ما ذُكر أولاً.

والفاءُ سببيةٌ عَطَفت ما بعدها على قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ وأفادت تسبُّبَ

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ١٤٧.

(٢) البيت في مجاز القرآن ١/ ٤٠٦، ومعاني القرآن للنحاس ٤/ ٢٥٤، والبحر ٦/ ١٣٦، وشطره الأول في الكتاب ١/ ٩٤ بلفظ «يذهبن». ونسبه سيبويه للعجاج. وقد سلف ٢/ ٦٩.

(٣) نقله عنه النحاس في معاني القرآن ٤/ ٢٥٥.

فسقِه عن كونه من الجنِّ، إذ شأنُهم التمرُّدُ لكدورة مادَّتِهم وخَباثة ذاتِهم، والذي خبُث لا يخرج إلا نكداً، وإن كان منهم مَن أطاع وآمن.

وجوِّز أن يكون العطفُ على ما يُفهَم من الاستثناء، كأنه قيل: فسجدوا إلا إبليس أبى عن السجود ففسق، وتفيد حينئذٍ تسبُّبَ فسقِه عن إبائِه وتركِه السجود.

وقيل: إنَّها هنا غيرُ عاطفةٍ؛ إذ لا يصحُّ تعليلُ تركِ السجود وإبائه عنه بفسقِه عن أمر ربِّه تعالى، قال الرضي: والفاءُ التي لغير العطف ـ وهي التي تسمَّى فاءَ السببيَّة ـ لا تخلو أيضاً من معنى الترتيبِ، وتختصُّ بالجمل، وتدخُل على ما هو جزاءٌ مع تقدُّم كلمةِ الشرط وبدونها. انتهى. وليس بشيء؛ لأنَّه يكفي لصحَّةِ ترتُّبِ الثاني تسبُّبه كما في ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥] كما صرَّح به في «التسهيل»[(١)]، وهنا كذلك. والتعرُّضُ لعنوانِ الربوبية المنافيةِ للفسق لبيانِ قُبح ما فعله.

والمرادُ من الأمر بذكر وقت القصَّة ذكرُ القصَّةِ نفسِها؛ لِمَا فيها من تشديدِ النكير على المتكبِّرين المفتخرِين بأنسابهم وأموالِهم، المستنكفين عن الانتظام في سلك فقراء المؤمنين، ببيانِ أنَّ ذلك من صنيع إبليس، وأنَّهم في ذلك تابعون لتسويله كما يُنبئ عنه ما يأتي إن شاء الله تعالى، ومنه يُعلم وجهُ الرابط.

وجوِّز أن يكون وجهُه أنَّه تعالى لمَّا بيَّن حالَ المغرور بالدنيا والمُعرِض عنها، وكان سببَ الاغترار بها حبُّ الشهوات وتسويلُ الشيطان، زهَّدهم سبحانه أوَّلاً بزخارفِ الدنيا بأنها عُرضةُ الزوالِ وشيكةُ الانتقالِ، والباقياتُ الصالحاتُ خيرٌ ثواباً وأحسنُ أملاً من أنفسِها وأعلاها، ثم نفَّرهم عن الشيطان، بتذكيرِ ما بينَهم من العداوة القديمة.

واختار أبو حيان في وجهه أنَّه سبحانه لمَّا ذكر يومَ القيامة والحشر، وذكر خوفَ المجرمين مما سُطر في كتبهم، وكان إبليسُ اللعينُ هو الذي حملهم على المعاصي واتخاذِ الشركاء = ناسب ذِكْرَ إبليس والتنفيرَ عنه تبعيداً عن المعاصي وعن امتثالِ ما يُوَسوِسُ به ويدعو إليه[(٢)].

---

(١) ص١٧٥.
(٢) البحر ٦/ ١٣٥.

وأيًّاما كان فلا يعدُّ ذكرُ هذه القصَّة هنا مع ذكرها قبلُ تكراراً؛ لأنَّ ذكرَها هنا لفائدةٍ غيرِ الفائدة التي ذُكرت لها فيما قبلُ، وهكذا ذكرُها في كلِّ موضع ذكرت فيه من الكتاب الجليل، ومثلُ هذا يقال في كلِّ ما هو تكرارٌ بحسب الظاهر فيه. ولا يخفى أنَّ أكثرَ المكرَّرات ظاهراً مختلفةُ الأساليبِ متفاوتةُ الألفاظِ والعباراتِ، وفي ذلك من الأسرار الإلهية ما فيه، فلا يستزلنَّك الشيطانُ.

﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى﴾ الهمزةُ للإنكار والتعجيب، والفاءُ للتعقيب، والمرادُ إمَّا إنكارُ أن يَعقبَ اتخاذُه وذريتَه أولياءَ العلمَ بصدورِ ما صَدر منه مع التعجُّب من ذلك، وإما تعقيبُ إنكار الاتخاذِ المذكور والتعجيب منه إعلامَ الله تعالى بقبح صنيع اللعين، فتأمَّل.

والظاهرُ أنَّ المرادَ من الذرِّيةِ الأولادُ، فتكونُ الآيةُ دالَّةً على أنَّ له أولاداً، وبذلك قال جماعةٌ، وقد رُوي عن ابن زيد أنَّ الله تعالى قال لإبليس: إني لا أخلُقُ لآدم ذرِّيَّةً إلا ذرأتُ لك مثلَها. فليس يُولَد لآدم ولدٌ إلا وُلد معه شيطانٌ يقرن به[1]. وعن قتادة أنه قال: إنه ينكِح وينسل كما ينسل بنو آدم[2]. وذكر في «البحر» أنَّ من القائلين بذلك أيضاً الضحاكُ والأعمش والشعبيُّ. ونَقل عن الشعبيِّ أنَّه قال: لا تكون ذريةٌ إلا من زوجةٍ. فيكونُ قائلاً بالزوجة[3].

والذي في «الدر المنثور» برواية ابن المنذر عنه أنه سُئل عن إبليس: هل له زوجةٌ؟ فقال: إنَّ ذلك لعُرس ما سمعت به[4]. وأخرج ابن أبي الدنيا في «المكائد» وابن أبي حاتم عن مجاهد أنَّه قال: وَلَدُ إبليس خمسةٌ: ثَبْرٌ وهو صاحبُ المصائب، والأعورُ وداسمٌ لا أدري ما يعملان، ومِسوَطٌ وهو صاحبُ الصخب، وزَلَنبور وهو الذي يفرِّق بين الناس ويُبصِّر الرجلَ عيوبَ أهلِه[5].

وفي روايةٍ أخرى عنه أنَّ الأعورَ صاحبُ الزنى، ومِسوَط صاحبُ أخبارِ

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٢٩٣.
(٢) المصدر السابق.
(٣) البحر ٦/ ١٣٦.
(٤) الدر المنثور ٤/ ٢٢٧.
(٥) عزاه لابن أبي الدنيا وابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٧.

الكذِب، يُلقيها على أفواهِ الناس ولا يجدون لها أصلاً، وداسم صاحبُ البيوت، إذا دخل الرجلُ بيتَه ولم يسلِّم دخلَ معه، وإذا أكل ولم يسمِّ أكلَ معه، وزَلَنبور صاحبُ الأسواق، وكان هؤلاء الخمسةُ من خمسِ بيضاتٍ باضها اللعينُ[1].

وقيل: إنَّه عليه اللعنةُ يُدخِل ذَنَبَه في دُبره فيَبِيض، فتنفلقُ البيضةُ عن جماعةٍ من الشياطين.

وأخرج ابن أبي حاتم عن سفيان أنَّ جميعَ ذريتِه من خمسِ بيضات باضها، قال: وبلغني أنَّه يجتمع على مؤمنٍ واحدٍ أكثرُ من ربيعة ومضر[2]. والله تعالى أعلم بصحَّةِ هذه الأخبار.

وقال بعضُهم: لا ولدَ له، والمرادُ من الذرية الأتباعُ من الشياطين، وعُبِّر عنهم بذلك مجازاً تشبيهاً لهم بالأولاد.

وقيل ـ ولعلَّه الحقُّ ـ: إنَّ له أولاداً وأتباعاً.

ويجوز أن يرادَ من الذرِّية مجموعُهما معاً على التغليب، أو الجمعُ بين الحقيقةِ والمجازِ عند مَن يراه، أو عمومُ المجاز. وقد جاء في بعض الأخبار أنَّ ممن ينسب إليه بالوِلاد مَن آمن بنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ونبينا ﷺ، وهو هامة رضي الله عنه[3]، وسبحان مَن يُخرِج الحيَّ من الميِّت، ولا يلزمُنا أن نعلمَ كيفية ولادتِه، فكثيرٌ من الأشياء مجهولُ الكيفية عندنا، ونقول به، فليكن من هذا القبيل إذا صحَّ الخبرُ فيه.

واستدلَّ نافي مَلَكيَّته بظاهر الآية حيث أفادت أنَّه له ذريةٌ، والملائكة ليس لهم ذلك. ولمدَّعيها أن يقول بعد تسليم حَملِ الذرية على الأولاد: إنَّه بعد أن عصى مُسخ وخَرج عن الملكيَّة فصار له أولادٌ، ولم تُفِد الآيةُ أنّ له أولاداً قبلَ العصيان، والاستدلالُ بها لا يتمُّ إلا بذلك.

---

(١) أخرجه عن مجاهد أبو الشيخ في العظمة (١١٥٠)، وأخرجه أيضاً الطبري في تفسيره ١٥/ ٢٩٢ بنحوه.

(٢) عزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٧-٢٢٨.

(٣) روي فيه حديث مرفوع، وقال جعفر المستغفري: لا يثبت إسناد خبره. الإصابة ١٠/ ٢٢٧.

وقوله تعالى: ﴿مِن دُونِي﴾ في موضع الحال، أي: أفتتخذونهم أولياءَ مجاوِزين عنّي إليهم، وتستبدلونهم بي فتطيعونهم بدلَ طاعتي ﴿وَهُمْ﴾ أي: والحالُ أنَّ إبليسَ وذريته ﴿لَكُمْ عَدُوٌّۢ﴾ أي: أعداءٌ كما في قولِه تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء:٧٧] وقولِه تعالى: ﴿هُمُ ٱلْعَدُوُّ﴾ [المنافقون:٤]، وإنَّما فُعل به ذلك تشبيهاً بالمصادر نحو القَبول والوُلوع. وتقييدُ الاتخاذ بالجملة الحالية لتأكيدِ الإنكار وتشديدِه، فإنَّ مضمونَها مانعٌ من وقوع الاتخاذ ومُنافٍ له قطعاً:

ومِن نَكَد الدنيا على الحُرِّ أن يَرَى عـدوًّا لـه مـا مِـن صَـداقَـتِـه بـدُّ[1]

﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ﴾ الواضعين للشيء في غير موضِعه ﴿بَدَلًا ﴿٥٠﴾﴾ أي: مِن الله سبحانه، وهو نصبٌ على التمييز، وفاعلُ «بئس» ضميرٌ مستترٌ يفسِّره «هو»، والمخصوصُ بالذمِّ محذوفٌ، أي: بِئس البدلُ من الله تعالى للظالمين إبليسُ وذريته.

وفي الالتفات إلى الغيبة مع وضع الظالمين موضعَ ضمير المخاطَبين من الإيذان بكمالِ السخط والإشارةِ إلى أنَّ ما فعلوه ظلمٌ قبيحٌ = ما لا يخفى.

﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ﴾ استئنافٌ مسوقٌ لبيانِ عدم استحقاق إبليس وذريتِه للاتخاذِ المذكور في أنفسِهم، بعدَ بيانِ الصوارف عن ذلك من خَباثة الأصلِ والفسقِ والعداوةِ، أي: ما أحضرتُ إبليسَ وذريته ﴿خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ حيثُ خلقتُهما قبلَ خَلْقهم ﴿وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ أي: ولا أشهدتُ بعضَهم خلقَ بعضٍ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء:٢٩] فكِلا ضميرَي الجمع المنصوبِ والمجرورِ عائدٌ على إبليس وذريتِه، وهم المراد بالمضلِّين في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾﴾، وإنَّما وُضع ذلك موضعَ ضميرهم؛ ذمًّا لهم وتسجيلاً عليهم بالإضلال وتأكيداً لِمَا سبق من إنكارِ اتخاذِهم أولياءَ.

والعضُد في الأصل: ما بين المِرْفَق إلى الكَتِف، ويُستعار للمُعين كاليد، وهو المرادُ هنا، ولكونه نكرةً في سياق النفي عمَّ وفُسِّر بالجمع، والإفرادُ لرؤوس الآي. وقيل: إنما لم يُجمع لأنَّ الجميعَ في حكم الواحد في عدم الصلاحية

---

(١) البيت للمتنبي، وهو في ديوانه ٢/ ٩٣.

للاعتضاد، أي: وما كنتُ متخذَهم أعواناً في شأن الخلق، أو: في شأنٍ من شؤوني حتى يُتوهَّمَ شركتُهم في التولِّي فضلاً عن الاستبدال الذي لَزِم فعلَهم بناءً على الشركة في بعضِ أحكامِ الربوبيَّة.

وإرجاعُ ضميرِ «أنفسهم» إلى إبليس وذريته قد قال به كلُّ مَن ذهب إلى إرجاع ضميرِ «أشهدتهم» إليهم، وعَلَّل ذلك العلَّامةُ شيخُ الإسلام بقوله: حذَراً من تفكيكِ الضميرَين، ومحافظةً على ظاهرِ لفظ الأنفس، ثم قال: ولك أن تُرجِع الضميرَ الثاني إلى «الظالمين» وتَلتزم التفكيكَ بناءً على عودِ المعنى إليه، فإنَّ نفْي إشهاد الشياطين الذين يتولَّونهم هو الذي يدور عليه إنكارُ اتخاذهم أولياءَ، بناءً على أنَّ أدنى ما يصحِّح التولِّي حضورُ الوليِّ خَلْقَ المتولِّي، وحيثُ لا حصولَ لا مصحِّحَ للتولِّي قطعاً، وأما إشهادُ بعضِ الشياطين خلقَ بعضٍ منهم فليس من مَداراته الإنكارُ المذكورُ في شيء، على أنَّ إشهادَ بعضِهم خلقَ بعض إن كان مصحِّحاً لتولِّي الشاهد بناءً على دلالتِه على كمالِه باعتبارِ أنَّ له مدخلاً في خلق المشهود في الجملة فهو مُخلٌّ بتولِّي المشهودِ بناءً على قصورِه عمن شَهِد خلقَه، فلا يكون نفْي الإشهادِ المذكور متمحِّضاً في نفْي الكمال المصحِّح للتولِّي عن الكلِّ وهو المناطُ للإنكار المذكورُ.

وفي الآية تهكُّم بالكفارِ، وإيذانٌ بكمالِ ركاكةِ عُقولهم وسخافةِ آرائهم، حيث لا يفهَمون هذا الأمرَ الجليَّ الذي لا يكاد يشتبه على البُله والصبيانِ فيحتاجون إلى التصريح به. وإيثارُ نفي الإشهاد على نفي شهودِهم، ونفيِ اتخاذِهم أعواناً على نفي كونهم كذلك؛ للإشعار بأنَّهم مقهورون تحتَ قُدرته تعالى، تابعون لمشيئته سبحانه وإرادتِه عزَّ وجلَّ، بمعزلٍ من استحقاق الشهود والمَعونة من تلقاءِ أنفسهم من غير إحضارٍ واتخاذٍ، وإنَّما قُصارى ما يُتوهَّم فيهم أن يبلغوا ذلك المبلغَ بأمر الله جلَّ جلالُه، ولم يكد ذلك يكون[1]. اهـ.

وهو كلامٌ يلوحُ عليه مخايلُ التحقيق، لكن قيل عليه: يجوز أن يُرادَ من «السماوات والأرض» ما يشمَلُ أهلَها، وكثيراً ما يُراد منهما ذلك، فيدخُل فيه الكفَّارُ، فتفيدُ الآيةُ نفي إشهادِ الشياطين خلقَهم الذي مِن مَداراته الإنكارُ المذكورُ، من غير حاجةٍ إلى التزام التفكيكِ الذي هو خلافُ المتبادر.

---

(١) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٢٨.

وظاهرُ كلامِه وكذا كلام كثيرٍ حملُ الإشهادِ المنفيِّ على حقيقته. وجوَّز أن يرادَ به المشاورةُ مجازاً، وهو الذي يقتضيه ظاهرُ ما في «البحر»[1]، ولا مانعَ على هذا أن يرادَ من «السماوات والأرض» ما يشمَلُ أهلَهما، فكأنه قيل: ما شاورتُهم في خلق أحدٍ لا الكفَّارِ ولا غيرِهم، فما بالُ هؤلاء الكفَّار يتولَّونَهم؟! وأدنى ما يصحِّح التولِّي كونُ الوليِّ ممن يُشاوَر في أمر المتولِّي أو أمرِ غيره. ويكونُ نفْي اتخاذِهم أعواناً مطلَقاً في شيءٍ من الأشياء بعد نفي مشاورَتِهم في الخلق ليؤدِّي الكلامُ ظاهراً عمومَ نفْي مدخليَّتِهم بوجهٍ من الوجوه رأياً وإيجاداً وغيرَ ذلك في شيءٍ من الأشياء، ولعلَّ الآية حينئذٍ نظيرُ قوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف:٤٩] من وجهٍ.

وقيل: قد يرادُ مِن نفْي الإشهادِ في جانب المعطوفِ نفْيُ المشاورةِ، ومنه نفْي أن يكونوا خُلِقوا حسبَ مشيئتِهم، ومنه نفْيُ أن يكونوا خُلقوا كاملين، فإنه يقال: خُلِق كما شاء، بمعنى خُلِق كاملاً قال الشاعر:

خُلقتَ مبرَّأً مِن كلِّ عيبٍ كأنَّك قد خُلِقتَ كما تشاءُ[2]

وعلى هذا يكون في الخَلق مَن أُشهِد خَلْقَ نفسه بمعنى أنه خُلق كاملاً. ولا يخفى ما فيه، وقد يُكتفى بدلالة ذلك على أنَّ نفْي الكمال بأقلَّ مِن هذه المؤونة، فافهَم. وزَعمُ أنَّ الكاملين شهدوا حقيقةً خلقَ أنفسهم بمعنى أنَّهم رأوا وهم أعيانٌ ثابتةٌ خلقَهم، أي: إفاضةَ الوجود الخارجيِّ ـ الذي لا يتصِفُ به المعدومُ ـ عليهم = لا أرى أنَّ كاملاً يُقْدِمُ عليه أو يُصغي إليه.

وقال الإمام بعد حكاية القول برجوع الضميرَين إلى الشياطين: الأقرب عندي عودُهما على الكفَّار الذين قالوا للرسول ﷺ: إن لم تَطرُد عن مجلسك هؤلاء الفقراءَ لم نُؤمِن بك. فكأنه تعالى قال: إنَّ هؤلاء الذين أتوا بهذا الاقتراحِ الفاسدِ والتعنُّت الباطل ما كانوا شُركائي في تدبير العالم، بدليلِ أنِّي ما أشهدتُهم خلقَ السماواتِ والأرضِ ولا خلقَ أنفسهم، ولا اعتضَدتُ بهم في تدبيرِ الدنيا والآخرةِ، بل هم كسائرِ الخلق، فلِمَ أَقْدَموا على هذا الاقتراحِ الفاسدِ؟! ونظيرُه أنَّ مَن اقترح

(١) ٦/١٣٦.

(٢) البيت لحسان ﷺ، وهو في ديوانه ص ٦٦، وقد سلف ١١/١٢.

عليك اقتراحاتٍ عظيمةً فإنَّك تقول له: لستَ بسلطانِ البلد حتى نَقبَل منك هذه الاقتراحاتِ الهائلَة، فلِمَ تُقدِم عليها؟! والذي يؤكِّد هذا أنَّ الضميرَ يجب عودُه على أقرب المذكورات، وهو في الآية أولئك الكفار؛ لأنَّهم المراد بالظالمين في قوله تعالى: (بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا)[1]. انتهى.

وقيل: المعنى على تقدير عودِ الضميرَيْنِ على أولئك الكَفَرة: إنَّ هؤلاء الظالمين جاهلون بما جرى به القلمُ في الأزل من أحوالِ السعادة وضدِّها؛ لأنَّهم لم يكونوا شاهدين خلقَ العالم، فكيف يمكنُهم أن يحكُموا بحُسنِ حالهم عند الله تعالى وبشَرَفهم ورِفعتهم عند الخلق، وبأضدادِ هذه الأحوال للفقراء؟!.

وقيل: المعنى عليه: ما أشهدتُهم خلقَ ذلك وما أطلعتُهم على أسرارِ التكوين، وما خصَصتُهم بخصائصَ لا يحويها غيرُهم حتى يكونوا قدوةً للناس فيؤمنوا بإيمانهم كما يزعمون، فلا تلتفِتْ إلى قولهم طمعاً في نصرتهم للدين، فإنَّه لا ينبغي لي أن أعتَضِد لديني بالمضلِّين. ويعضده قراءةُ أبي جعفر والجحدريِّ والحسن وشيبة: «وما كنتَ» بفتح التاء[2]، خطاباً له ﷺ، والمعنى: ما صَحَّ لك الاعتضادُ بهم، ولعلَّ وصفَ أولئك الظالمين بالإضلال لِمَا أنَّ قصدَهم بطردِ الفقراء تنفيرُ الناس عنه ﷺ، وهو إضلالٌ ظاهرٌ.

وقيل: كلُّ ضالٍّ مضلٌّ؛ لأنَّ الإضلالَ إما بلسانِ القال أو بلسان الحال، والثاني لا يخلو عنه ضالٌّ.

وقيل: الضميران للملائكة، والمعنى: ما أشهدتُهم ذلك ولا استعنتُ بهم في شيء، بل خلقتُهم ليعبدوني فكيف يُعبَدُون؟! ويَردُّه «وما كنت متخذ المضلين عضداً»، إلا أن يقال: هو نفْيٌ لاتخاذ الشياطين أعواناً، فيستفاد من الجملتين نفْيُ صحَّةِ عبادةِ الفريقَيْن.

وقال ابن عطية: الضميران عائدان على الكفَّار وعلى الناس بالجملة، فتتضمَّن الآيةُ الردَّ على طوائفَ من المنجِّمين وأهلِ الطبائع والأطباء ومَن سواهم ممن

---

(١) التفسير الكبير ٢١/ ١٣٨.

(٢) النشر ٢/ ٣١١ عن أبي جعفر، والكلام من البحر ٦/ ١٣٧.

يخوض خوضَهم، وإلى هذا ذهب عبد الحق الصَّقَليُّ، وذكره بعض الأصوليين[١]. انتهى. ويقال عليه في الجملة الأخيرة نحوُ ما قيل فيها آنفاً.

واستُدِلَّ بها على أنَّه لا ينبغي الاستعانةُ بالكافر، وهو في أمور الدين كجهاد الكفار وقتال أهل البغي مما ذهب إليه بعضُ الأئمة، ولبعضهم في ذلك تفصيلٌ، وأمَّا الاستعانةُ بهم في أمور الدنيا فالذي يظهر أنَّه لا بأسَ بها، سواءٌ كانت في أمرٍ مُمتَهنٍ كنزح الكنائف، أو في غيره كعمل المنابر والمحاريب والخياطة ونحوِها، ولعلَّ: افْرِضِ اليهوديَّ أو الكلبَ قد مات، في كلام الفاروق ﷺ = لعدِّ ما استُخْدِمَ فيه من الأمور الدينية، أو هو مبنيٌّ على اختيار تفصيلٍ في الأمور الدنيوية أيضاً.

وقد حكى الشيعةُ أنَّ عليًّا كرَّم الله تعالى وجهَه قال حين صمَّم على عزلِ معاوية وأشار عليه ابنُ عباس ﷺ بإبقائه على عمله إلى أن يستفحلَ أمر الخلافة: يمنعني من ذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ فلا أتخِذ معاويةَ عضُداً أبداً. وهو كذِبٌ لا يعتقده إلا ضالٌّ مضلٌّ.

وقرأ أبو جعفر وشيبة والسختيانيُّ وعون العقيليُّ وابن مقسم: «ما أشهدناهم» بنون العظمة[٢].

وقرأ عليٌّ كرَّم الله تعالى وجهَه: «متخذاً المضلِّين» على إعمال اسم الفاعل[٣].

وقرأ الحسن وعكرمة: «عُضْداً» بسكون الضاد ونقْل حركتِها إلى العين[٤].

وقرأ عيسى: «عَضْداً» بسكون الضاد للتخفيف، كما قالوا في رَجُلٍ وسَبُعٍ: رَجْلٌ وسبْعٌ بالسكون، وهي لغةٌ عن تميم، وعنه أيضاً أنه قرأ بفتحتين[٥].

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٢٣، وعبد الحق هو ابن محمد بن هارون أبو محمد السهمي المالكي، له: النكت والفروق لمسائل المدونة، وتهذيب الطالب. السير ١٨/ ٣٠١-٣٠٢.

(٢) النشر ٢/ ٣١١ عن أبي جعفر، والكلام من البحر ٦/ ١٣٦.

(٣) القراءات الشاذة ص٨٠، والكشاف ٢/ ٤٨٨، والبحر ٦/ ١٣٧.

(٤) الكشاف ٢/ ٤٨٨، والمحرر الوجيز ٣/ ٥٢٣، والبحر ٦/ ١٣٧.

(٥) قراءة سكون الضاد في القراءات الشاذة ص٨٠، وقراءة الفتحتين في المحرر الوجيز ٣/ ٥٢٣، ونقله المصنف من البحر ٦/ ١٣٧.

وقرأ شيبة وأبو عمرو في رواية هارون وخارجة والخفاف وأبي زيد[١]: «عُضُداً» بضمَّتين، ورُوي ذلك عن الحسن أيضاً، وكذا رُوي عنه أيضاً أنَّه قرأ بفَتحَتَيْنِ[٢]، وهو على هذا إما لغةٌ في العَضُد كما في «البحر» ولم يذكره في «القاموس»[٣]، وإما جمعُ: عاضِدٍ، كخَدَم جمعُ خادمٍ، مِن عضَدَه بمعنى قوَّاه وأعانه، فحينئذٍ لا استعارةَ.

وقرأ الضحاك: «عِضَداً» بكسر العين وفتح الضاد ولم نجد ذلك من لغاته، نعم في «القاموس» عَدَّ «عَضِد» كـ: «كَتِف» منها[٤]، وهو عكسُ هذه القراءة.

﴿وَيَوْمَ يَقُولُ﴾ أي: الله تعالى للكفَّار توبيخاً وتعجيزاً بواسطةٍ أو بدونها، وقرأ الأعمش وطلحة ويحيى وابن أبي ليلى وحمزة وابن مقسم: «نقول» بنون العظمة[٥].

والكلام على معنى: اذكر، أيضاً، أي: واذكر يومَ يقول: ﴿نَادُوا﴾ للشفاعة لكم ﴿شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ﴾ أي: زعمتموهم شفعاءَ، والإضافةُ باعتبارِ ما كانوا يزعمون أيضاً، فإنَّهم كانوا يزعمون أنهم شركاء كما يزعمون أنَّهم شفعاءُ، وقد جوَّز غيرُ واحدٍ هنا أن يكونَ الكلامُ بتقديرِ: زعمتموهم شركاء، والمرادُ بهم إبليسُ وذريتُه، وجعلُهم بدلاً فيما تقدَّم مبنيٌّ على ما لزِمَ من فعلِ عَبَدَتِهم المطيعين لهم فيما وسوسوا به، أو كلُّ ما عُبِد من دون الله تعالى.

وقرأ ابن كثير: «شُرَكَايَ» مقصوراً مضافاً إلى الياء[٦].

﴿فَدَعَوْهُمْ﴾ أي: نادَوْهم للإغاثة، وفيه بيانٌ بكمالِ اعتنائهم بإغاثتهم على طريق الشفاعة؛ إذ معلومٌ أنْ لا طريقَ إلى المدافعة. ﴿فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ﴾ فلم يغيثوهم؛ إذ لا إمكانَ لذلك، قيل: وفي إيراده مع ظهوره تهكُّم بهم وإيذانٌ بأنَّهم في الحماقة بحيث لا يفهمونه إلا بالتصريح به.

---

(١) كذا وقع في الأصل و(م) قوله: وأبي زيد، وليس هو في البحر ٦/ ١٣٧، والكلام منه.
(٢) القراءات الشاذة ص٨١.
(٣) البحر ٦/ ١٣٢، والقاموس (عضد).
(٤) القاموس (عضد)، والقراءة في المحرر الوجيز ٢/ ٥٢٣، والبحر ٦/ ١٣٧.
(٥) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١١ عن حمزة، والكلام من البحر ٦/ ١٣٧.
(٦) البحر ٦/ ١٣٧.

﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم﴾ أي: بين الداعين والمدعوين ﴿مَّوْبِقًا ﴿٥٢﴾﴾، اسمُ مكانٍ من: وَبَق وُبُوقاً كـ: وثب وثوباً، أو: وَبِق وَبَقاً كـ: فَرِح فرَحاً: إذا هلك، أي: مهلِكاً يشتركون فيه وهو النارُ، وجاء عن ابن عمر وأنس ومجاهد أنه وادٍ في جهنَّم يجري بدمٍ وصديدٍ. وعن عكرمة أنه نهرٌ في النار يسيل ناراً، على حافَّتَيْه حياتٌ أمثالُ البِغَال الدُّهْم، فإذَا ثارت إليهم لتأخذَهم استغاثوا بالاقتحام في النار منها.

وتفسير الموبق بالمهلك مرويٌّ عن ابن عباس ﵄ وعن مجاهدٍ وغيرهما، وعن الحسن تفسيرُه بالعداوة[1]، فهو مصدرٌ أطلِق على سببِ الهلاك ـ وهو العداوةُ ـ كما أُطلِق التلَفُ على البغضِ المؤدِّي إليه في قول عمر ﵁: لا يكن حُبُّك كَلَفاً ولا بغضُك تلَفاً[2]. وعن الربيع بن أنس تفسيره بالمحبس.

ومعنى كون الموبِق ـ على سائر تفاسيره ـ بينَهم: شمولُه لهم وكونُهم مشتركين فيه، كما يقال: جعلتُ المالَ بين زيدٍ وعمرو، فكأنه ضُمِّن «جعلنا» معنى «قسمْنا»، وحينئذٍ لا يمكن إدخالُ عيسى وعزير والملائكةِ عليهم السلام ونحوِهم في الشركاء على القول الثاني.

وقال بعضُهم: معنى كون الموبق ـ أي: المَهْلِك، أو: المَحْبِس ـ بينَهم: أنَّه حاجزٌ واقعٌ في البَين، وجُعِلَ ذلك بينَهم حسماً لأطماع الكَفَرة في أن يصلَ إليهم ممن دعَوه للشفاعة. وجاء عن بعضِ مَن فسَّره بالوادي أنه يفرقُ الله تعالى به بين أهل الهدى وأهل الضلالة، وعلى هذا لا مانعَ مِن شمول المعنى الثاني للشركاء لأولئك الأجلَّة.

وقال الثعالبي في «فقه اللغة»[3]: الموبق بمعنى البرزَخ البعيد. على أنَّ «وبق» بمعنى «هلك» أيضاً، أي: جعلنا بينَهم أمداً بعيداً يهلك فيه الأشواط[4] لفرطِ بُعدِه،

---

(١) تفسير الطبري ١٥/٢٩٦.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (١٣٢٢)، والبيهقي في شعب الإيمان (٦٥٩٨)، والكَلَف: الوُلوع بالشيء مع شُغْلِ قلبٍ ومشقة. أي: لا يكن حبُّك حبّاً مفرطاً يؤدي إلى الولع والهيام. ينظر النهاية (كلف)، وحاشية الشهاب ٦/١١١.

(٣) ص٧٥، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٦/١١١.

(٤) كذا في الأصل و(م)، وفي حاشية الشهاب: بالأشواط.

وعليه أيضاً يجوز الشمولُ المذكورُ لأنَّ أولئك الكرام عليهم السلامُ في أعلى الجنان، وهؤلاء اللئام في قعر النيران، ولا يخفى على مَن له أدنى تأمُّلٍ الحالُ فيما إذا أريد بالموبق العداوة.

و«بينهم» على جميعِ ما ذُكر ظرفٌ، وهو مفعولٌ ثانٍ لـ «جعل» إنْ جُعِلَ بمعنى «صيَّر»، و«موبقاً» مفعولُه الأول، وإنْ جُعِلَ بمعنى «خلق» كان الظرفُ متعلِّقاً به، أو بمحذوفٍ وقع صفةً لمفعولِه قُدِّم عليه لرعايةِ الفواصل فتحوَّل حالاً.

وقال الفراء والسيرافي: البين هنا بمعنى الوصل فإنه يكونُ بمعناه كما يكون بمعنى الفِراق[1]، وهو مفعولٌ أول لـ «جعلنا»، و«موبقاً» بمعنى هلاكاً مفعولُه الثاني، والمعنى: جعلنا تواصلَهم في الدنيا هلاكاً يومَ القيامة.

﴿وَرَءَا ٱلْمُجْرِمُونَ ٱلنَّارَ﴾ وُضِع المظهرُ في مقام المضمَر تصريحاً بإجرامهم وذمًّا لهم بذلك، والرؤيةُ بصريَّةٌ، وجاء عن أبي سعيد الخدريِّ ـ كما أخرجه عنه أحمد وابن جرير والحاكم وصحَّحه ـ عن رسول الله ﷺ: «إنَّ الكافرَ ليرى جهنَّم من مسيرِ أربعين سنةً»[2].

﴿فَظَنُّوٓاْ﴾ أي: علموا، كما أخرجه عبدُ الرزاق وجماعةٌ عن قتادة[3]، وهو الظاهرُ من حالهم بعد قولِ الله تعالى ذلك واستغاثتِهم بشركائهم وعدمِ استجابتهم لهم وجعلِ الموبق بينَهم.

وقيل: الظنُّ على ظاهره وهم لم يتيقَّنوا ﴿أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ ـ أي: مخالِطوها واقعون فيها ـ لعدم يأسِهم من رحمة الله تعالى قبل دخولهم فيها.

وقيل: إنَّهم لمَّا رأوها من بعيدٍ ـ كما سمعتَ في الحديث ـ ظنُّوا أنَّها تخطفهم في الحال، فإنَّ اسمَ الفاعل موضوعٌ للحال، فالمتيقَّن أصلُ الدخول، والمظنونُ الدخولُ حالاً.

---

(١) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٤٧، والكلام من حاشية الشهاب ٥/ ١١١.

(٢) مسند أحمد (١١٧١٤)، وتفسير الطبري ١٥/ ٢٩٩، بزيادة «ويظنُّ أنَّها مُوَاقِعَتُه» بعد لفظة: «جهنم»، ولم نقف عليه عند الحاكم، وأخرجه ابن حبان (٧٣٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) تفسير عبد الرزاق ١/ ٤٠٤، وعزاه السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٨ لابن المنذر وابن أبي حاتم.

وفي مصحف عبد الله: «ملاقوها»، وكذلك قرأ الأعمش وابن غزوان عن طلحة[١]. واختير جعلُها تفسيراً لمخالفَتِها سوادَ المصحف.

وعن علقمة أنَّه قرأ: «مُلافُّوها» بالفاء مشدَّدةً[٢]، من: لفَّ الشيءَ.

﴿وَلَمْ يَجِدُوا۟ عَنْهَا مَصْرِفًا ۝٥٣﴾ أي: مكاناً ينصرفون إليه؛ قال أبو كبير الهذليّ:

أزُهيرُ هَل عَن شَيبةٍ من مَصْرِفِ ... أم لَا خُلُودَ لباذِلٍ مُتَكَلِّفِ[٣]

فهو اسمُ مكانٍ، وجُوِّز أن يكونَ اسمَ زمانٍ، وكذا جوَّز أبو البقاء وتبِعه غيرُه أن يكونَ مصدراً، أي: انصرافاً[٤].

وفي «الدر المصون» أنَّه سهوٌ، فإنَّه جعلَ «مَفعِل» بكسر العين مصدراً من صحيحٍ مضارعُه «يفعِل» بالكسر، وقد نصُّوا على أنَّ مصدرَه مفتوحُ العين لا غير، واسمُ زمانِه ومكانِه مكسورُها. نعم إنَّ القولَ بأنَّه مصدرٌ مقبولٌ في قراءةِ زيدِ بن عليٍّ رضي الله عنهما: «مصرَفاً» بفتح الراء[٥].

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا﴾ كرَّرنا وردَّدْنا على وجوهٍ كثيرةٍ من النظم ﴿فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ الجليلِ الشأنِ ﴿لِلنَّاسِ﴾ لمصلحتهم ومنفعتهم ﴿مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ أي: كلَّ مثل، على أنَّ «من» سيفُ خطيبٍ على رأي الأخفش، والمجرورُ مفعولُ «صرَّفنا»، أو: مَثَلاً من كلِّ مَثَلٍ، على أنَّ «مِن» أصليةٌ، والمفعولُ موصوفُ الجارِّ والمجرورِ المحذوفِ. وقيل: المفعولُ مضمونُ «مِن كلِّ مثَل» أي: بعضَ كلِّ جنسِ مثلٍ. وأيًّا ما كان فالمرادُ من المثل إما معناه المشهورُ، أو الصفةُ الغريبة التي هي في الحُسن واستجلابِ النفس كالمثل، والمراد أنَّه تعالى نوَّع ضربَ الأمثالِ وذِكرَ الصفاتِ

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٥٢٤، والبحر ٦/ ١٣٨.

(٢) المصدران السابقان.

(٣) أبو كبير هو عامر بن الحُلَيْس، شاعر صحابيٌّ اشتهر بكنيته، أحد بني سهل بن هذيل. والبيت في ديوان الهذليين ٢/ ١٠٤، ومجاز القرآن ١/ ٤٠٧، وتفسير الطبري ١٥/ ٢٩٩، وفي اللسان (حرف): مَحْرِف، بدل: مَصْرِفِ. قوله: زُهَيرُ، ترخيم زهيرة وهي ابنته، وشيبة: صديقه يرثيه.

(٤) الإملاء ٣/ ٥٢٥، وينظر تفسير أبي السعود ٥/ ٢٢٩.

(٥) الدر المصون ٧/ ٥١٠بنحوه. وقراءة زيد بن علي في البحر ٦/ ١٣٨.

الغريبة، وذَكَر مِن كلِّ جنسٍ محتاجٍ إليه داعٍ إلى الإيمان نافعٍ لهم مثلاً، لا أنَّه سبحانه ذَكَر جميعَ أفرادِ الأمثال، وكأنَّ في الآية حذفاً، أو هي على معنى: ولقد فعلنا ذلك ليُقبِلوا، فلم يفعلوا.

﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ﴾ بحسب جبلَّته ﴿أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴿٥٤﴾﴾ أي: أكثرَ الأشياءِ التي يتأتَّى منها الجدلُ، وهو كما قال الراغب[1] وغيرُه: المنازَعةُ بمفاوَضةِ القول. والأليقُ بالمقام أن يرادَ به هنا الخصومةُ بالباطل والمماراةُ، وهو الأكثر في الاستعمال. وذكر غيرُ واحدٍ أنَّه مأخوذٌ من الجَدْل وهو الفَتْلُ، والمجادَلةُ: الملاواة؛ لأنَّ كلًّا من المتجادِلَيْنِ يلتوي على صاحبه. وانتصابه على التمييز، والمعنى أنَّ جَدَلَ الإنسان أكثرُ من جَدَلِ كلِّ مجادِلٍ، وعُلِّل بسعة مضطرَبه فإنَّه بين أوج المَلَكيَّة وحَضيضِ البهيميَّة، فليس له في جانبَي التصاعُدِ والتسفُّلِ مقامٌ معلومٌ.

والظاهرُ أنَّه ليس المرادُ إنساناً معيَّناً، وقيل: المرادُ به النضرُ بن الحارث. وقيل: ابنُ الزِّبَعْرى. وقال ابن السائب: أُبيُّ بن خلفَ، وكان جدالُه في البعث حين أتى بعظمٍ قد رمَّ، فقال: أيقدِرُ اللهُ ـ تعالى ـ على إعادةِ هذا؟! وفتَّه بيده[2].

والأولُ أولى، ويؤيِّده ما أخرجه الشيخان وابن المنذر وابن أبي حاتم عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهَه أنَّ النبيَّ ﷺ طرقه وفاطمةَ ليلاً، فقال: «ألا تصليان؟» فقلتُ: يا رسول الله، إنَّما أنفُسُنا بيدِ الله تعالى إن شاء أن يبعثَنا بَعَثَنا. فانصرف حين قلتُ ذلك ولم يَرجِع إليَّ شيئاً، ثم سمعتُه يضرب فخذَه ويقول: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾[3]. فإنَّه ظاهرٌ في حمل «الإنسان» على العموم، ولا شبهةَ في صحَّة الحديث إلا أنَّ فيه إشكالاً يُعرفُ بالتأمُّل، ولا يدفعُه ما ذكره النوويُّ حيث قال: المختارُ في معناه أنَّه ﷺ تعجَّب من سرعةِ جوابه، وعدم موافقتِه له على الاعتذارِ بهذا، ولهذا ضرب فخذَه، وقيل: قال ﷺ ذلك تسليماً لعذرِهما وأنَّه لا عتبَ[4]. اهـ. فتأمَّل.

---

(١) في المفردات (جدل).

(٢) زاد المسير ٥/ ١٥٧، وينظر ما سيأتي عند تفسير الآية (٧٨) من سورة يس.

(٣) صحيح البخاري (٧٣٤٧)، وصحيح مسلم (٧٧٥)، وعزاه لابن المنذر وابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٢٨.

(٤) شرح صحيح مسلم للنووي ٦/ ٦٥.

﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ﴾ قال ابن عطية وغيره: المرادُ بهم كفَّارُ قريش الذين حُكِيت أباطيلُهم[1]. و«ما» نافية، وزعم بعضُهم ـ وهو من الغرابة بمكان ـ أنَّها استفهاميةٌ، أي: أيُّ شيءٍ منعهم.

﴿أَن يُؤْمِنُوٓاْ﴾ أي: من إيمانهم بالله تعالى وتركِ ما هم فيه من الإشراك ﴿إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ﴾ أي: القرآنُ العظيم الهادي إلى الإيمان بما فيه من فنون المعاني الموجبة له، أو: الرسولُ ﷺ، وإطلاقُ «الهدى» على كلٍّ للمبالغة.

﴿وَيَسْتَغْفِرُواْ رَبَّهُمْ﴾ بالتوبة عمَّا فرط منهم من أنواع الذنوب التي من جُملتها مجادَلتُهم الحقَّ بالباطل، وفائدةُ ذكرِ هذا بعد الإيمان التعميمُ على ما قيل.

واستدَلَّ به مَن زعم أنَّ الإيمانَ إذا لم ينضمَّ إليه الاستغفارُ لا يجُبُّ ما قبله، وهو خلافُ ما اقتضتْه الظواهرُ.

وقال بعضُهم: لاشكَّ أنَّ الإيمانَ مع الاستغفار أكملُ من الإيمان وحدَه، فذُكِر معه لتُفِيدَ الآيةُ ما منعهم من الاتصاف بأكمل ما يُراد منهم. ولا يخفى أنه ليس بشيء.

وقيل: ذِكرُ الاستغفار بعد الإيمان لتأكيدِ أنَّ المرادَ منه الإيمانُ الذي لا يشوبه نفاقٌ، فكأنَّه قيل: ما منعهم أن يؤمنوا إيماناً حقيقيًّا.

﴿إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ وهم مَن أُهلِك من الأمم السالفة، وإضافةُ السُّنَّة إليهم قيل: لكونها جاريةً عليهم، وهي في الحقيقة سنةُ الله تعالى فيهم، والمراد بها الإهلاكُ بعذابِ الاستئصال، وإذا فسِّرت السُّنَّةُ بالهلاك لم تحتَج لِمَا ذكر، و«أنْ» وما بعدها في تأويل المصدر وهو فاعلُ «منع»، والكلامُ بتقديرِ مضافٍ، أي: ما منعهم من ذلك إلَّا طلبُ الهلاك في الدنيا. قاله الزجَّاج[2].

وجوَّز صاحبُ «الغنيان»[3] تقديرَ: انتظار، أي: ما منعهم إلا انتظارُ الهلاك. وقدَّر الواحديُّ: تقدير، أي: ما منعَهم إلا تقديرُ الله تعالى إتيانَ الهلاك عليهم،

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٥٢٥، وتفسير أبي السعود ٥/ ٢٢٩.

(٢) في معاني القرآن ٣/ ٢٩٦.

(٣) في الأصل و(م): الغينان، والتصويب من البحر ٦/ ١٣٩، والكلام منه.

وقال: إنَّ الآيةَ فيمن قُتل ببدرٍ وأُحُدٍ من المشركين[1]. ويأباه بحسب الظاهر كونُ السورة مكيةً إلَّا ما استُثني.

والداعي لتقدير المضاف أنَّه لو كان المانعُ من إيمانهم واستغفارِهم نفسَ إتيانِ الهلاك كانوا معذورين، وأنَّ عذابَ الآخرةِ المعدَّ للكفارِ المرادَ من قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَهُمُ ٱلْعَذَابُ قُبُلًا ۝٥٥﴾ منتظرٌ قطعاً، وقيل: لأنَّ زمانَ إتيان العذاب متأخِّرٌ عن الزمان الذي اعتُبِر لإيمانِهم واستغفارِهم، فلا يتأتَّى مانِعيَّتُه منهما.

واعتُرِض تقديرُ الطلبِ بأنَّ طلبَهم سنةَ الأولين لعدم إيمانهم، وهو لمنعهم عن الإيمان، فلو كان منعُهم للطلب، لزم الدورُ.

ودُفِع بأنَّ المرادَ بالطلب سببُه، وهو تعنُّتُهم وعنادُهم الذي جعلَهم طالبين للعذاب بمثل قولهم: ﴿ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنفال: ٣٢] إلخ.

وتُعقِّب بأنَّ فيهم مَن يُنكِر حقيَّةَ الإسلام كما أنَّ فيهم المعاند، ولا يظهر وجهُ كون الطلب ناشئاً عن إنكارِ الحقيَّة، وكذا لا يظهر كونُه ناشئاً عن العناد.

واعتُرِض أيضاً بأنَّ عدمَ الإيمان متقدِّمٌ على الطلب مستمرٌّ، فلا يكون الطلب مانعاً.

وأجيب بأنَّ المتقدِّمَ على الطلب هو عدمُ الإيمان السابق وليس الطلب بمانعٍ منه، بل هو مانعٌ مما تحقَّق بعدُ. وهو كما ترى.

وقيل: المراد من الطلب الطلبُ الصوريُّ اللسانيُّ، لا الحقيقيُّ القلبيُّ، فإنَّ مَن له أدنى عقلٍ لا يطلبُ الهلاكَ والعذابَ طلباً حقيقيًّا قلبيًّا، ومِن الطلب الصوريِّ منشؤُه وما هو دليلٌ عليه وهو تكذيبُ النبيِّ ﷺ بما أَوْعَدَ به من العذاب والهلاكِ مَن لم يؤمن بالله عزَّ وجلَّ، فكأنه قيل: ما منعهم من الإيمان بالله تعالى الذي أمر به النبيُّ عليه الصلاة والسلام إلا تكذيبُهم إياه بما أَوْعَدَ على تركه. ولا يخلو عن دغدغةٍ.

---

(١) الوسيط ٣/ ١٥٤.

وقيل: الحقُّ أنَّ الآيةَ على تقديرِ الطلب من قولك لمن يعصيك: أنت تريد أن أضربك. وهو على تنزيل الاستحقاق منزلةَ الطلب، فكأنه قيل: ما منعهم من ذلك إلا استحقاقُ الهلاك الدنيويِّ أو العذاب الأخرويِّ.

وتُعقِّب بأنَّ عدمَ الإيمان والاتصافَ بالكُفر سببٌ للاستحقاق المذكور فيكون متقدِّماً عليه، ومتى كان الاستحقاقُ مانعاً منه انعكس أمرُ التقدُّم والتأخُّرِ، فيلزم اتصافُ الواحد بالشخص بالتقدُّم والتأخرِ، وأنَّه باطل.

وأجيب بمنع كون عدم الإيمان سبباً للاستحقاق في الحقيقة وإنَّما هو سببٌ صوريٌّ، والسبب الحقيقيُّ سوءُ استعداداتِهم وخَباثةُ ماهياتهم في نفس الأمر، وهذا كما أنَّه سببٌ للاستحقاقِ كذلك هو سببٌ للاتصاف بالكفر، وإن شئتَ فقل: هو مانعٌ من الإيمان، ومن هنا قيل: إنَّ المرادَ من الطلب الطلبُ بلسان الاستعداد، وأنَّ مآلَ الآية: ما منعهم من ذلك إلا استعداداتُهم وطلبُ ماهياتهم لضدِّه، وذلك لأنَّ طلبَ استعداداتهم للهلاك أو العذاب المترتِّب على الضدِّ استعدادٌ للضدِّ وطلبٌ له. وربما يقال بناءً على هذا: إنَّ المفهومَ من الآيات أنَّ الكفارَ لو لم يأتهم رسولٌ ينبِّهُهم من سِنَة الغَفلة يحتجُّون لو عُذِّبوا بعدم إتيانه، فيقولون: منَعَنا من الإيمان أنَّه لم يأتِنا رسولٌ. ومآله: منعنا من ذلك الغفلةُ، ولا يجدون من حُجَّة أبلغَ من ذلك وأنفعَ في الخلاص، وأما سوءُ الاستعداد وخباثةُ الذات فبمراحلَ مِن أن يحتجُّوا به ويجعلوه مانعاً، فلا بُعدَ في أن يقدَّر الطلبُ ويراد منه ظاهرُه، وتكون الآيةُ من قبيل قوله:

ولا عيب فيهم.............. البيت[1]

والمراد نفْي أن يكونَ لهم مانعٌ من الإيمان والاستغفارِ بعد مجيء الرسول ﷺ يصلُح أن يكونَ حجَّةً لهم أصلاً، كأنه قيل: لا مانعَ لهم من أن يؤمنوا أو يستغفروا ربَّهم، ولا حجَّةَ بعد مجيء الرسول الذي بلَّغ ما بلَّغ من الهدى إلا طلب ما أُوعِدوا به من إتيان الهلاك الدنيويِّ أو العذاب الأخرويِّ، وحيث إنَّ ذلك على فرض تحقُّقِه منهم لا يصلُح للمانعيَّة والحجيَّة لم يبقَ مانعٌ وحجَّةٌ عندهم أصلاً. انتهى.

---

(١) قائله النابغة، وقد سلف ٥/ ٤٠٧؛ وتمامه:

ولا عيبَ فيهم غير أنَّ سيوفَهم ... بهنَّ فلولٌ من قِراع الكتائب

ولا يخفى أنَّه ـ بعد الإغضاء عمَّا يَرِد عليه ـ بعيدٌ، وإنكارُ ذلك مكابرةٌ، والأولى تقديرُ: التقدير، وهو مانعٌ بلا شبهةٍ، إلَّا أنَّ القائلين بالاستعداد حسبما تعلم يجعلون منشأه الاستعدادَ، وفي معناه تقديرُ الإرادة، أي: إرادتُه تعالى، وعليه اقتصر العزُّ بن عبد السلام، ودَفَع التنافي بين الحصر المستفادِ من هذه الآية والحصرِ المستفادِ من قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٤] بأنَّ الحصرَ الأول في المانع الحقيقيِّ، فإنَّ إرادةَ الله تعالى هي المانعةُ على الحقيقة، والثاني في المانع العاديِّ وهو استغرابُ بعثِ بشرٍ رسولٍ؛ لأنَّ المعنى: وما منع الناسَ أن يؤمنوا إلا استغرابُ ذلك، وقد تقدَّم في الإسراء[١] ما ينفعك في الجمع بين الحصرَيْن، فتذكَّر فما في العهد من قِدَم.

وادَّعى الإمام تعدُّدَ الموانع، وأنَّ المرادَ من الآية فقدانُ نوعٍ منها، فقال: قال الأصحابُ: إنَّ العلم بعدَم إيمانِهم مضادٌّ لوجود إيمانهم، فإذا كان ذلك العلمُ قائماً كان المانع قائماً، وأيضاً حصولُ الداعي إلى الكفر قائمٌ، وإلَّا لَمَا حصل؛ لأنَّ حصولَ الفعل الاختياريِّ بدون الداعي محالٌ، ووجودُ الداعي إلى الكفر مانعٌ من حصول الإيمان، فلا بدَّ أن يقالَ: المرادُ فقدانُ الموانع المحسوسة[٢]. انتهى، فليتأمَّل فيه.

والقُبُل ـ بضمَّتين ـ جمعُ قبيلٍ، وهو النوعُ، أي: أو يأتيهم العذابُ أنواعاً وألواناً، أو هو بمعنى «قِبَلاً» بكسر القاف وفتح الباء كما قَرأ به غيرُ واحد[٣]، أي: عِياناً، فإنَّ أبا عبيدة حكاهما معاً بهذا المعنى[٤]، وأصلُه بمعنى المقابلَة، فإذاً دلَّ على المعاينَة.

ونصبُه على الحال، فإن كان حالاً من الضمير المفعول فمعناه: مُعايِنين، بكسر الياء، أو بفتحِها، أي: معايَنين للناس ليفتضحوا، وإن كان من «العذاب» فمعناه: معايَناً لهم أو للناس.

---

(١) ينظر ص١٢٢ من هذا الجزء.

(٢) التفسير الكبير ٢١/ ١٤٠.

(٣) هي قراءة نافع وابن عامر وابن كثير وأبي عمرو ويعقوب كما في التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١١.

(٤) مجاز القرآن ١/ ٤٠٧.

وقرأت طائفة: «قِبْلاً» بكسرِ القاف وسكون الباء، وهو كما في «البحر»[1] تخفيفُ «قِبَل» على لغة تميم.

وذكر ابن قتيبة والزمخشريُّ أنَّه قُرِئ: «قَبَلاً» بفتحتين[2]، أي: مستقبَلاً.

وقرأ أبيٌّ بن كعب وابن غزوان عن طلحة: «قَبِيلاً» بقاف مفتوحة وباء مكسورةٍ بعدَها ياءٌ ساكنة[3]، أي: عِياناً ومقابلةً.

﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ إلى الأمم متلبِّسين بحالٍ من الأحوال ﴿إِلَّا﴾ حالَ كونهم ﴿مُبَشِّرِينَ﴾ للمؤمنين بالثواب ﴿وَمُنذِرِينَ﴾ للكَفَرة والعُصاة بالعقاب، ولم نرسلهم ليُقترحَ عليهم الآيات بعد ظهور المعجزات ويُعامَلوا بما لا يليق بشأنهم ﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ باقتراح ذلك والسؤالِ عن قصة أصحاب الكهف ونحوها تعنُّتاً، وقولِهم لهم: ﴿مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [يس: ١٥] ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً﴾ [المؤمنون: ٢٤] إلى غير ذلك. وتقييدُ الجدال بـ«الباطل» لبيان المذمومِ منه فإنَّه كما مرَّ غيرَ بعيدٍ عامٌّ لغةً، لا خاصٌّ بالباطل ليُحمل ما ذكر على التجريد، والمراد به هنا معناه اللغويُّ، وما يُطلَق عليه اصطلاحاً مما يصدُق عليه ذلك.

﴿لِيُدْحِضُواْ﴾ أي: ليُزيلوا ويُبطلوا ﴿بِهِ﴾ أي: بالجدال ﴿ٱلْحَقَّ﴾ الذي جاءت به الرسلُ عليهم السلام، وأصلُ الإدحاض: الإزلاقُ، والدحضُ: الطين الذي يُزلَق فيه، قال الشاعر:

وَرَدْتُ ونـجَّـى الـيـشـكـريَّ حـذارُه ... وحادَ كما حادَ البعيرُ عن الدحْضِ[4]

وقال آخر:

أبـا مـنـذرٍ رمـتَ الـوفـاء وهـبـتَـه ... وحِدتَ كما حاد البعيرُ المدحض[5]

---

(١) ٦/ ١٣٩.

(٢) غريب القرآن ص٢٦٩، والكشاف ٢/ ٤٨٩.

(٣) البحر ٦/ ١٣٩.

(٤) البيت في البحر ٦/ ١٣٢، وهو في المحرر الوجيز ٢/ ٥٢٥ بلفظ: نجاؤُه، بدل: حذارُه، ولم ينسباه، وفي تفسير الطبري ١٥/ ٣٠٢، وجمهرة اللغة ٢/ ١٢٣، واللسان (دحض) بلفظ: رَدِيتُ، بدل: وردت، ونسبه ابن دريد وابن منظور لطرفة، وهو في ديوانه ص١٧٢.

(٥) البيت في الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري ٢/ ٣٣٣، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣١٢، =

واستعماله في إزالة الحق قيل: من استعمال ما وضع للمحسوس في المعقول، وقيل: لك أن تقول: فيه تشبيهُ كلامهم بالوَحل المستكره، كقول الخفاجيِّ:

أتـانـا بـوحـلٍ لأفـكـارِه ليُـزلِـق أقـدامَ هَـدْي الـحُـجَـج[1]

﴿وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِى﴾ التي أيَّدتُ بها الرسلَ، سواء كانت قولاً أو فعلاً ﴿وَمَآ أُنذِرُواْ﴾ أي: والذي أُنذروه من القوارع الناعية عليهم العقابَ والعذابَ، أو: إنذارَهم ﴿هُزُوًا ٥٦﴾ أي: استهزاءً وسخريةً. وقرأ حمزة: «هُزْأً» بالسكون مهموزاً، وقرأ غيرُه وغير حفص من السبعة بضمَّتَيْنِ مهموزاً[2]، وهو مصدرٌ وصف به للمبالغة، وقد يؤوَّل بما يُستهزَأُ به.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ﴾ الأكثرون على أنَّ المرادَ بها القرآنُ العظيم؛ لمكان «أن يفقهوه»، فالإضافةُ للعهد. وجوِّز أن يرادَ بها جنسُ الآيات ويدخل القرآن العظيم دخولاً أوليًّا، والاستفهامُ إنكاريٌّ في قوة النفْي، وحقَّق غيرُ واحد أنَّ المرادَ نفْي أن يساوِي أحد في الظلم مَن وُعِظ بآيات الله تعالى ﴿فَأَعْرَضَ عَنْهَا﴾ فلم يتدبَّرها ولم يتعظ بها، ودلالةُ ما ذكر على هذا بطريق الكناية، وبناء الأظلمية على ما في حيِّز الصلة من الإعراض؛ للإشعار بأنَّ ظُلمَ مَن يجادل في الآيات ويتخذُها هزواً خارجٌ عن الحدِّ.

﴿وَنَسِىَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ﴾ أي: عملَه من الكفر والمعاصي التي من جملتها المجادلةُ بالباطل والاستهزاءُ بالحقِّ، ونسيانُ ذلك كنايةٌ عن عدم التفكُّر في عواقبه.

والمرادُ من «مَن» عند الأكثرين مشركو مكة. وجوِّز أن يكونَ المرادُ منه المتصف بما في حيِّز الصلة كائناً مَن كان، ويدخل فيه مشركو مكة دخولاً أوليًّا، والضميرُ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ لهم على الوجهين، ووجه الجمع ظاهرٌ، والجملة استئنافٌ بيانيٌّ، كأنه قيل: ما علَّةُ الإعراض والنسيان؟ فقيل: علتُه

= وتاج العروس (دحض) منسوب لطرفة، وهو في ديوانه ص١٧٣، ورَوَوْه بلفظ: فهِبْتَه، بدل: وهبته، و: عن الدحض، بدل: المدحض. وهو في البحر ٦/ ١٣٢، والدر المصون ٧/ ٥١٢، برواية المصنف إلا أن في الدر المصون: فهبتَه.

(١) حاشية الشهاب للخفاجي ٦/ ١١٣.

(٢) التيسير ص٧٤، والنشر ٢/ ٢١٥-٢١٦. وقرأ حفص بضمِّ الزاي وإبدالِ الهمزة واواً.

أنَّا جعلنا على قلوبهم ﴿أَكِنَّةً﴾ أي: أغطيةً، جمعُ: كنانٍ، والتنوينُ ـ على ما يشيرُ إليه كلامُ البعض ـ للتكثير.

﴿أَن يَفْقَهُوهُ﴾ الضميرُ المنصوب عند الأكثرين للآيات، وتذكيرُه وإفرادُه باعتبار المعنى المرادِ منها وهو القرآن. وجوّز أن يكونَ للقرآن لا باعتبار أنه المرادُ من الآيات.

وفي الكلام حذفٌ، والتقديرُ: كراهة أن يفقهوه. وقيل: لئلا يفقهوه، أي: فقهاً نافعاً.

﴿وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ﴾ أي: وجعلنا فيها ﴿وَقْرًا﴾ أي: ثِقَلاً أن يسمعوه سماعاً كذلك ﴿وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوٓا۟ إِذًا أَبَدًا ﴿٥٧﴾﴾ أي: مدَّةَ التكليف كلّها، و«إذاً» جزاءٌ وجوابٌ كما حقِّق المرادُ منه في موضعه، فتدلُّ على نفْيِ اهتدائهم لدعوة الرسول ﷺ بمعنى أنَّهم جعلوا ما يجب أن يكونَ سببَ وجودِ الاهتداء سبباً في انتفائه، وعلى أنَّه جوابٌ للرسول عليه الصلاة والسلام على تقدير قوله ﷺ: مالي لا أدعوهم؟ حرصاً على اهتدائهم ـ وإن ذُكر له ﷺ من أمرهم ما ذُكر ـ رجاءَ أن تنكشفَ تلك الأكنَّة وتمزَّق بيد الدعوة، فقيل: «وإن تدعهم» إلخ. قاله الزمخشري[1].

وفي «الكشف» في بيانِ ذلك: أما الدلالةُ فصريحُ تخلُّلِ «إذاً» يدلُّ على ذلك؛ لأنَّ المعنى: إذاً لو دعوتَ، وهو من التعكيس بلا تعسُّفٍ، وأما أنَّه جوابٌ على الوجه المذكور فمعناه أنَّه ﷺ نزِّل منزلةَ السائل مبالغةً في عدم الاهتداء المرتَّب على كونهم مطبوعاً على قلوبهم، فلا ينافي ما آثروه من أنه على تقديرِ سؤالٍ: لِمَ لَمْ يهتدوا؟ فإنَّ السؤالَ على هذا الوجه أوقع. اهـ.

وهو كلامٌ نفيس، به ينكشف الغطا، ويُؤمَن من تقليد الخَطا، ويستغني به المتأمِّلُ عما قيل: إنَّ تقديرَ: ما لي لا أدعوهم؟ يقتضي المنعَ من دعوتهم، فكأنه أُخِذ من مثلِ قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا﴾ [النجم: ٢٩] وقيل: أُخِذ من قوله تعالى: (عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً). وقيل: من قوله سبحانه: (وَإِن تَدْعُهُمْ).

---

(١) في الكشاف ٢/ ٤٨٩.

هذا، ولا يخفى عليك المرادُ من «الهدى»، وقد يُراد منه القرآنُ، فيكون من إقامة الظاهر مقامَ الضمير، ولعلَّ إرادةَ ذلك هنا ترجُّح إرادة القرآن في «الهدى» السابق، والله تعالى أعلم.

والآية في أناسٍ عَلِم الله تعالى موافاتَهم على الكفر من مشركي مكة حين نزولها، فلا ينافي الإخبارَ بالطبع، وأنَّهم لا يؤمنون تحقيقاً ولا تقليداً إيمانَ بعض المشركين بعد النزول. واحتمالُ أنَّ المرادَ جميعُ المشركين على معنى: وإن تدعهم إلى الهدى جميعاً فلن يهتدوا جميعاً، وإنما يهتدي بعضُهم = كما ترى.

واستدلَّت الجبريَّةُ بهذه الآية على مذهبهم، والقدريَّةُ بالآية التي قبلها، قال الإمام: وقلَّ ما تجد في القرآن آيةً لأحدِ هذين الفريقين إلا ومعها آيةٌ للفريق الآخَر، وما ذاك إلا امتحانٌ شديدٌ مِن الله تعالى ألقاه الله تعالى على عباده ليتميَّزَ العلماءُ الراسخون من المقلِّدين[1].

﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ﴾ مبتدأٌ وخبرٌ، وقولُه تعالى: ﴿ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ - أي: صاحبُها، والموصوفُ بها - خبرٌ بعد خبر، قال الإمام: وإنما ذُكر لفظُ المبالغة في المغفرة دونَ الرحمة؛ لأنَّ المغفرةَ تركُ الإضرار والرحمةَ إيصال النفع، وقدرةُ الله تعالى تتعلَّقُ بالأول؛ لأنَّه تركُ مضارٍّ لا نهايةَ لها، ولا تتعلَّق بالثاني لأنَّ فعلَ ما لا نهايةَ له محالٌ[2].

وتعقَّبه النيسابوريُّ بأنَّه فرقٌ دقيقٌ لو ساعده النقلُ، على أنَّ قولَه تعالى: «ذو الرحمة» لا يخلو عن مبالغةٍ، وفي القرآن «غفورٌ رحيمٌ» بالمبالغة في الجانبَيْنِ كثيراً، وفي تعلُّق القدرة بترك غير المتناهي نظرٌ؛ لأنَّ مقدوراته تعالى متناهيةٌ لا فرق بين المتروك وغيره[3]. اهـ.

وقيل عليه: إنَّهم فسَّروا «الغفَّار» بمُريدِ إزالة العقوبة عن مستحقِّها، و«الرحيمَ» بُمريدِ الإنعام على الخَلْق، وقصدُ المبالغة من جهةٍ في مقامٍ لا ينافي تركَها في آخرَ

---

(١) التفسير الكبير ٢١/ ١٤٢.
(٢) المصدر السابق.
(٣) غرائب القرآن ورغائب الفرقان ١٥/ ١٤٤.

لعدم اقتضائِه لها، وقد صرَّحوا بأنَّ مقدوراتِه تعالى غيرُ متناهية، وما دخل منها في الوجود متناهٍ ببرهان التطبيق. اهـ، وهو كلامٌ حسنٌ اندفع به ما أورد على الإمام.

وزعمت الفلاسفة أنَّ ما دخل في الوجود من المقدورات غيرُ متناهٍ أيضاً، ولا يجري فيه برهانُ التطبيق عندهم؛ لاشتراطهم الاجتماعَ والترتُّبَ، ولعَمري لقد قفَّ شعري من ظاهرِ قول النيسابوري أنَّ مقدوراته تعالى متناهية، فإنَّ ظاهرَه التعجيزُ، تعالى اللهُ سبحانه عمَّا يقوله الظالمون علوًّا كبيراً، ولكن يدفع بالعناية، فتدبَّر.

ثم إنَّ تحريرَ نكتةِ التفرقة بين الخبرَيْنِ هاهنا على ما قاله الخفاجيُّ[1] أنَّ المذكورَ بعدُ عدمُ مؤاخذتهم بما كسبوا من الجرم العظيم وهو مغفرةٌ عظيمةٌ، وتركُ التعجيل رحمةٌ منه تعالى سابقةٌ على غضبه لكنه لم يُرد سبحانه إتمامَ رحمته عليهم وبلوغَها الغايةَ، إذ لو أراد جلَّ شأنُه ذلك لهداهم وسلَّمهم من العذاب رأساً، وهذه النكتةُ لا تتوقَّفُ على حديث التناهي وعدم التناهي الذي ذكره الإمام وإن كان صحيحاً في نفسه كما قيل.

والاعتراض عليه بأنه يقتضي عدمَ تناهي المتعلّقات في كلِّ ما نسب إليه تعالى بصيغ المبالغة، وليس بلازم؛ إذ يمكن أن تُعتبَر المبالغةُ في المتناهي بزيادة الكمية وقوَّةِ الكيفية، ولو سلِّم ما ذكر لزِمَ عدمُ صحة صيغ المبالغة في الأمور الثبوتية كـ «رحيم» و«رحمن»، ولا وجهَ له = مدفوعٌ بأنَّ ما ذكره نكتةٌ لوقوع التفرقة بين الأمرَيْنِ هنا بأنَّه اعتُبِرَت المبالغةُ في جانب الترك دونَ مقابِله؛ لأنَّ التركَ عدميٌّ يجوز فيه عدمُ التناهي بخلاف الآخر، ألا ترى أنَّ تركَ عذابهم دالٌّ على ترك جميع أنواع العقوبات في العاجل وإن كانت غيرَ متناهيةٍ؟ كذا قيل، وفيه نظرٌ.

وربما يقال في توجيه ما قاله النيسابوريُّ من أنَّ «ذو الرحمة» لا يخلو عن المبالغة: إنَّ ذلك إمَّا لاقتران الرحمة بـ «أل» فتفيد الرحمةَ الكاملةَ، أو الرحمةَ المعهودةَ التي وسعت كلَّ شيء، وإمَّا لـ «ذو» فإنَّ دلالتَه على الاتصاف في مثل هذا التركيب فوقَ دلالة المشتقَّات عليه، ولا يكاد يدلُّ سبحانه على اتصافِه تعالى بصفةٍ

---

(١) في حاشيته على تفسير البيضاوي ٥/ ١١٤.

بهذه الدلالة إلا وتلك الصفةُ مرادةٌ على الوجه الأبلغ، وإلا فما الفائدةُ في العدول عن المشتقِّ الأخصر الدالِّ على أصل الاتصافِ ك: الراحم ـ مثلاً ـ إلى ذلك.

ولا يعكِّر على هذا أنَّ المبالغةَ لو كانت مرادةً فلِمَ عُدل عن الأخصر أيضاً المفيدِ لها ك «الرحيم» أو «الرحمن» إلى ما ذُكر؟ لجوازِ أن يقال: إنَّه أريد أن لا تُقيَّد الرحمةُ المبالغُ فيها بكونها في الدنيا أو في الآخرة، وهذان الاسمان يفيدان التقييدَ على المشهور ولذا عُدل عنهما إلى «ذو الرحمة».

وإذا قلت: هما مثله في عدم التقييد. قيل: إنَّ دلالتَه على المبالغة أقوى من دلالتهما عليها بأنْ يُدَّعى أنَّ تلك الدلالةَ بواسطة أمرين لا يعدلهما في قوَّة الدلالة ما يتوسَّط في دلالة الاسمين الجليلين عليها، وعلى هذا يكون «ذو الرحمة» أبلغَ من كلِّ واحدٍ من «الرحمن» و«الرحيم» وإن كانا معاً أبلغَ منه، ولذا جيء بهما في البسملة دونه، ومَن أنصف لم يشكَّ في أنَّ قولك: فلانٌ ذو العلم، أبلغُ مِن قولك: فلان عليمٌ، بل ومن قولك: فلان العليمُ، من حيث إنَّ الأولَ يفيدُ أنَّه صاحب ماهيةِ العلم ومالكُها، ولا كذلك الأخيران، وحينئذٍ يكون التفاوتُ بين الخبرين في الآية بأبلغية الثاني، ووجه ذلك ظاهرٌ، فإنَّ الرحمةَ أوسعُ دائرةً من المغفرة كما لا يخفى، والنكتة فيه هاهنا مزيدُ إيناسه ﷺ بعد أن أخبره سبحانه بالطبع على قلوب بعض المرسَل إليهم وآيَسه من اهتدائهم مع علمه جلَّ شأنه بمزيد حرصه عليه الصلاة والسلام على ذلك، وهو السرُّ في إيثار عنوان الربوبية مضافاً إلى ضميره ﷺ. انتهى.

وهو كلامٌ واقف في أعراف الردِّ والقبولِ في النظر الجليل، ومن دقَّق عَلِم ما فيه من الأمرين.

وإنما قُدِّم الوصفُ الأول لأنَّ التخليةَ قبلَ التحلية، أو لأنه أهمُّ بحسب الحال والمقام، إذ المقامُ على ما قاله المحقِّقون مقامُ بيان تأخير العقوبة عنهم بعد استيجابهم لها كما يعرب عنه قولُه تعالى: ﴿لَوْ يُؤَاخِذُهُم﴾ أي: لو يريد مؤاخذتَهم ﴿بِمَا كَسَبُوا۟﴾ أي: فعلوا، وكَسْبُ الأشعريِّ لا تفهمه العرب[1]، و«ما»

---

(١) ينظر ما سلف ٣٤٦/٤ وما بعدها.

إما مصدريةٌ، أي: بكسبهم، وإمَّا موصولةٌ، أي: بالذي كسبوه من المعاصي التي من جملتها ما حُكي عنهم من مجادلتهم بالباطل وإعراضهم عن آيات ربِّهم وعدم المبالاة بما اجترحوا من الموبقات ﴿لَعَجَّلَ لَهُمُ ٱلْعَذَابَ﴾ لاستيجاب أعمالهم لذلك، قيل: وإيثارُ المؤاخذة المُنبِئة عن شدَّة الأخذ بسرعةٍ على التعذيب والعقوبة ونحوهما للإيذان بأنَّ النفي المستفادَ من مقدَّم الشرطية متعلِّقٌ بوصف السرعة كما يُنبئ عنه تاليها، وإيثارُ صيغة الاستقبال وإن كان المعنى على المضيِّ لإفادة أنَّ انتفاءَ تعجيلِ العذاب لهم بسبب استمرارِ عدم إرادة المؤاخَذَة، فإنَّ المضارع الواقعَ موقعَ الماضي يفيد استمرارَ الفعل فيما مضى.

﴿بَل لَّهُم مَّوْعِدٌ﴾ وهو يومُ بدرٍ، أو يومُ القيامة، على أنَّ الموعِدَ اسمُ زمان، وجوِّز أن يكون اسمَ مكان والمرادُ منه جهنَّم، والجملة معطوفةٌ على مقدَّر، كأنه قيل: لكنَّهم ليسوا مؤاخَذين بغتة بل لهم موعدٌ ﴿لَّن يَجِدُواْ مِن دُونِهِۦ مَوْئِلًا ﴿٥٨﴾﴾ قال الفراء: أي: منجاً[1]؛ يقال: وَأَلَتْ نفسُ فلان: نَجَتْ، وعليه قول الأعشى:

وقد أُخَالِسُ ربَّ الدارِ غفلتَه ... وقد يُحاذِرُ منِّي ثمَّ ما يَئِلُ[2]

وقال ابن قتيبة[3]: هو الملجأ، يقال: وَأَلَ فلانٌ إلى كذا يَئِل وَأْلاً ووُؤولاً: إذا لجأ، والمعنى واحدٌ، والفرقُ إنما هو بالتعدي بـ «إلى» وعدمه. وتفسيرُه بالملجأ مرويٌّ عن ابن عباس. وفسَّره مجاهد بالمَحْرِز، والضحاكُ بالمخلص، والأمر في ذلك سهل، وهو على ما قاله أبو البقاء[4]: يحتمل أن يكونَ اسمَ زمان وأن يكون اسمَ مكان. والضميرُ المجرورُ عائدٌ على الموعد كما هو الظاهرُ. وقيل: على العذاب. وفيه من المبالغة ما فيه؛ لدلالته على أنَّهم لا خلاصَ لهم أصلاً، فإنَّ من يكون ملجؤه العذابَ كيف يرى وجهَ الخلاص والنجاة.

---

(١) معاني القرآن ٢/ ١٤٨.

(٢) البيت في تفسير الطبري ١٥/ ٣٠٥، والمحرر الوجيز ٢/ ٥٢٦، والبحر ٦/ ١٣٢، وخزانة الأدب ١١/ ٣٥٢ بلفظ: البيت، بدل: الدار، وكذا في ديوان الأعشى ص١٧٤، وفيه: فقد، بدل: وقد.

(٣) في تفسير غريب القرآن ص٢٦٩.

(٤) في الإملاء ٣/ ٥٢٦.

وأنت تعلم أنَّ أمرَ المبالغة موجودٌ في الظاهر أيضاً.

وقيل: يعود على الله تعالى، وهو مخالفٌ للظاهر مع الخلوِّ عن المبالغة.

وقرأ الزهريُّ: «مَوّلاً» بتشديد الواو من غير همزٍ ولا ياء.

وقرأ أبو جعفر عن الحلواني عنه: «مَوِلا» بكسر الواو خفيفةً من غير همزٍ ولا ياءٍ أيضاً[١].

﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ أي: قرى عاد وثمود وقوم لوط وأشباههم، والكلامُ على تقدير مضافٍ، أي: أهل القرى؛ لقوله تعالى: ﴿أَهْلَكْنَٰهُمْ﴾، والإشارةُ لتنزيلهم ـ لعلمِهم بهم ـ منزلةَ المحسوس، وقدَّر المضافُ في «البحر» قبلَ «تلك»[٢]، وكلا الأمرين جائزٌ. و«تلك» يشارُ بها للمؤنَّث من العقلاء وغيرهم، وجوِّز أن تكون القرى عبارةً عن أهلها مجازاً.

وأيًّا ما كان فاسم الإشارة مبتدأٌ، و«القرى» صِفته، والوصفُ بالجامد في باب الإشارة مشهورٌ، والخبرُ جملةُ «أهلكناهم». واختار أبو حيان كونَ «القرى» هو الخبرَ، والجملةُ حاليةٌ، كقوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ﴾ [النمل: ٥٢]، وجوِّز أن تكونَ «تلك» منصوباً بإضمار فعلٍ يفسِّره ما بعدَه، أي: وأهلكنا تلك القرى أهلكناهم[٣].

﴿لَمَّا ظَلَمُوا۟﴾ أي: حين ظلمهم كما فعل مشركو مكة ما حُكي عنهم من القبائح. وتركُ المفعول إما لتعميم الظلم، أو لتنزيله منزلةَ اللازم، أي: لمَّا فعلوا الظلمَ.

و«لمَّا» عند الجمهور ظرفٌ كما أشير إليه، وليس المرادُ به الحينَ المعيَّن الذي عملوا فيه الظلمَ، بل زمانٌ ممتدٌّ من ابتداءِ الظلم إلى آخرِه. وقال أبو الحسن ابن عصفور: هي حرف، ومما استَدلَّ به على حرفيَّتها هذه الآيةُ حيث قال: إنها تدلُّ على أنَّ علة الإهلاك الظلمُ، والظرفُ لا دلالةَ له على العلية[٤]. واعتُرِض بأنَّ

---

(١) القراءتان في البحر ٦/ ١٤٠.

(٢) البحر ٦/ ١٤٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) البحر ٦/ ١٤٠.

قولَك: أهلكته وقتَ الظلم، يُشعِر بعليَّة الظلم وإن لم يدلَّ الظرفُ نفسُه على العليَّة.
وقيل: لا مانعَ من أن تكون ظرفاً استعمل للتعليل.

﴿وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم﴾ لهلاكِهم ﴿مَّوْعِدًا ﴿٥٩﴾﴾ وقتاً معيَّناً لا يستأخرون عنه ساعةً ولا يستقدمون، فـ «مَفعِل» الأول مصدرٌ والثاني اسم زمان، والتعيينُ من جهة أنَّ الموعد لا يكون إلا معيَّناً، وإلا فاسمُ الزمان مبهمٌ، والعكس ركيك.

وزعم بعضُهم أنَّ المهلِكَ على هذه القراءة ـ وهي قراءة حفصٍ في الرواية المشهورة عنه، أعني: القراءةَ بفتح الميم وكسر اللام[1] ـ من المصادر الشاذَّة كالمرجِع والمحيض. وعُلِّل ذلك بأنَّ المضارع يهلِكُ بكسر اللام، وقد صرَّحوا بأنَّ مجيء المصدر الميمي مكسوراً فيما عينُ مضارِعِه مكسورةٌ شاذٌّ.

وتعقِّب بأنَّه قد صرَّح في «القاموس»[2] بأنَّ هلك جاء من باب: ضَرب ومَنَع وعَلِم، فكيف يتحقَّق الشذوذُ؟ فالحقُّ أنَّه مصدرٌ غيرُ شاذٍّ، وهو مضافٌ للفاعلِ ولذا فُسِّر بما سمعتَ.

وقيل: إنَّ «هلك» يكون لازماً ومتعديًّا، فعن تميم: هلكني فلانٌ، فعلى تعديتِه يكون مضافاً للمفعول، وأنشد أبو عليٍّ في ذلك:

ومَـهْـمَـهٍ هـالـكِ مَـن تـعـرَّجـا[3]

أي: مُهلِكه. وتعقَّبه أبو حيان بأنَّه لا يتعيَّن ذلك في البيت، بل قد ذهب بعضُ النحويين ألى إنَّ هالكاً فيه لازمٌ، وأنَّه من باب الصفة المشبَّهة، والأصل: هالكٍ مَن تعرجا، بجعل «مَن» فاعلاً لـ «هالك»، ثم أُضمِر في «هالك» ضميرُ «مهمه» وانتصب «مَن» على التشبيه بالمفعول، ثم أُضيف مِن نَصْبٍ. والصحيحُ جواز

---

(١) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١١.
(٢) مادة (هلك).
(٣) الحجة لأبي عليٍّ الفارسي ٥/ ١٥٦، والرجز للعجاج وبعده:

هـائـلـةٍ أهـوالُـه مَـن أدلـجـا

وهو في ديوانه ص٣٣٤. قوله: مهمه، المَهْمَهُ: الأرض القفر المستوية. والكلام وما بعده من البحر ٦/ ١٤٠.

استعمال الموصول في باب الصفة المشبهة، وقد ثبت في أشعار العرب، قال عمر بن أبي ربيعة:

أسيلاتُ أبدانٍ دِقاقٌ خُصُورها   وثِيراتُ ما التفَّت عليها الملاحِفُ[١]

وقرأ حفص وهارون وحماد ويحيى عن أبي بكر: بفتح الميم واللام[٢].

وقراءة الجمهور بضمِّ الميم وفتح اللام[٣]، وهو مصدرٌ أيضاً. وجعلُه اسمَ مفعول على معنى: وجعلنا لمن أهلكناه منهم في الدنيا موعداً ننتقم فيه منه أشدَّ انتقامٍ وهو يومُ القيامة أو جهنم = لا يخفى ما فيه.

والظاهر أنَّ الآية استشهادٌ على ما فُعِل بقريش من تعيين الموعد ليعتبروا ولا يغترُّوا بتأخير العذاب عنهم، وهي ترجِّح حملَ الموعد فيما سبق على يوم بدر، فتدبَّر والله تعالى أعلم وأخبر.

❁ ❁ ❁

ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ أمرٌ بصحبة الفقراء الذين انقطعوا لخدمة مولاهم، وفائدتُها منه عليه الصلاة والسلام تعود عليهم، وذلك لأنهم عُشَّاق الحضرة، وهو ﷺ مرآتُها وعرشُ تجلِّيها ومعدنُ أسرارها ومشرقُ أنوارها، فمتى رأوه ﷺ عاشوا، ومتى غاب عنهم كئبوا وطاشوا.

وأما صحبة الفقراء بالنسبة إلى غيره ﷺ ففائدتها تعود إلى مَن صَحِبهم، فهم القوم لا يشقى بهم جليسُهم، وقال عمرو المكيُّ: صحبةُ الصالحين والفقراء الصادقين عيشُ أهل الجنة، يتقلَّب معهم جليسُهم من الرضا إلى اليقين، ومن اليقين إلى الرضا.

---

(١) البحر ٦/ ١٤٠، والبيت في ديوان عمر بن أبي ربيعة ص٤٦٤، وفيه: عليه، بدل: عليها. وقوله: أسيلات، الأسيل: الأملس المستوي، والطويل المسترسل. وقوله: وثيرات، الوثيرة: كثيرة اللحم. القاموس (أسل) و(وثر).

(٢) التيسير ص ١٤٤، والنشر ٢/ ٣١١ عن أبي بكر، وهي خلاف المشهور عن حفص كما سلف.

(٣) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١١.

ولأبي مدين من قصيدته المشهورة التي خمَّسها الشيخ محيي الدين قدِّس سرُّه:

ما لذَّة العيش إلا صحبةُ الفقرا ... هم السلاطين والسادات والأمرا
فاصحَبْهمُ وتأدَّب في مجالسهم ... وخَلِّ حظَّك مهما قدَّموك ورا
واستغنِم الوقتَ واحضُر دائماً معهم ... واعلَمْ بأنَّ الرضا يختصُّ مَن حضرا
ولازِمِ الصمتَ إلا إن سُئلتَ فقُلْ: ... لا علمَ عندي وكُنْ بالجهل مستَتِرا

إلى أن قال:

وإن بدا منك عيبٌ فاعترِفْ وأقِمْ ... وجْهَ اعتذارِك عما فيك مِنك جَرا
وقل عُبَيْدُكمُ أولى بصفحكمُ ... فسَامِحُوا وخُذُوا بالرفق يا فُقَرا
هم بالتفضُّل أولى وهْو شيمتُهم ... فلا تخَفْ دركاً منهم ولا ضَرَرا

وعنى بهؤلاء السادةِ الصوفيةَ، وقد شاع إطلاقُ الفقراء عليهم؛ لأنَّ الغالبَ عليهم الفقرُ بالمعنى المعروف، وفقرُهم مقارنٌ للصلاح وبذلك يُمدَح الفقرُ، وأما إذا اقترن بالفساد فالعياذ بالله تعالى منه، فمتى سمعتَ الترغيبَ في مُجالسَة الفقير فاعلم أنَّ المرادَ منه الفقيرُ الصالح، والآثارُ متضافرةٌ في الترغيب في ذلك:

فعن ابن عُمر ﵄ موقوفاً: تواضعوا وجَالِسوا المساكينَ تكونوا من كبار عَبيد الله تعالى وتخرُجوا من الكِبْر[١].

وفي «الجامع»: «الجلوسُ مع الفقراء من التواضع، وهو من أفضل الجهاد»[٢].

وفي رواية: «أَحِبُّوا الفقراء وجالسوهم»[٣].

ومن فوائد مجالستهم أنَّ العبد يرى نعمةَ الله تعالى عليه، ويقنع باليسير من الدنيا، ويأمن في مجالستهم من المداهنة والتملُّق وتحمُّل المنِّ وغير ذلك، نعم إنَّ

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٨/ ١٩٧ عن ابن عمر مرفوعاً، وقال: غريب. وهو في مسند الفردوس (٢٢٦٢).

(٢) الجامع الصغير (٣٦٢٢) من حديث أنس، ورمز السيوطي لضعفه وعزاه لمسند الفردوس، وهو فيه (٢٦٤٦). وقال المناوي في فيض القدير ٣/ ٣٥٦: فيه محمد بن الحسين السلمي الصوفي، قال محمد بن يوسف القطان: كان يضع الحديث. اهـ.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك ٤/ ٣٣٢ من حديث أبي هريرة مرفوعاً، وصحَّحه.

مجالستَهم خلافُ ما جُبِلت عليه النفس، ولذا عَظُم فضلُها، وقيل: إنَّ في قوله تعالى: ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ﴾ إلخ دونَ: ودُم مع الذين.. إلخ إشارةً إلى ذلك، ولكن ذلك بالنسبة إلى غيره ﷺ، فإنَّ نفسَه الشريفةَ فُطِرت على أحسنِ فطرةٍ وطُبِعت على أحسنِ طبيعة.

وقال بعض أهل الأسرار: إنَّما قيل: «واصبر نفسك» دون: واصبر قلبَك، لأنَّ قلبه الشريفَ ﷺ كان مع الحقِّ، فأُمِر ﷺ بصحبة الفقراء جهراً بجهرٍ، واستخلَصَ سبحانه قلبَه له سرًّا بسرٍّ.

﴿تُرِيدُ زِينَةَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ أي: تطلب مجالسةَ الأشراف والأغنياء وأصحاب الدنيا، وهي مذمومة مع الميل إليهم والتواضُعِ لغناهم، وقد جاء في الحديث: «من تذلَّل لغنيٍّ لأجلِ غناه ذهب ثلثا دينه، فليتَّقِ الله تعالى في الثلث الآخَر»[1]. ومضارُّ مجالستِهم كثيرةٌ ـ ولا تخفى على مَن عَلِم فوائدَ مجالسة الفقراء ـ وأدناها ضرراً تحمُّل مَنِّهم، فإنَّه قلَّما يسلم الغنيُّ من المنِّ على جليسه الفقير ولو بمجرَّد المجالسة، وهو حملٌ لا يطاق، ومن نوابغ الزمخشريِّ: طعم الآلاء أحلى من المنِّ، وهي أمرُّ من الآلاء عند المنِّ[2]، وقال بعض الشعراء:

لنا صاحبٌ ما زال يُتْبِعُ بِرَّه ... بمَنٍّ وبَذْلُ المَنِّ بالبرِّ لا يسوَى

تركناه لا بُغضاً ولا عن ملالةٍ ... ولكنْ لأَجْلِ المنِّ يستعْمِل السلوى

﴿وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا﴾ نهيٌ عن إطاعة المحجوبِين الغافلين، وكانوا في القصة يريدون طردَ الفقراء وعدمَ مجالسة النبيِّ ﷺ لهم، لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلا يطاع عند أهل الإشارة

---

(١) أخرجه البيهقي مرفوعاً في شعب الإيمان (١٠٠٤٤) عن أنس، و(١٠٠٤٥) عن ابن مسعود نحوه، وإسنادهما ضعيف كما نقل العجلوني في كشف الخفاء ٢/٣١٦ عن السيوطي.
وأخرج أبو نعيم في الحلية ٤/٣٨ والبيهقي في الشعب (١٠٠٤٣) عن وهب بن منبه قال: قرأت في التوراة... وذكر نحوه.

(٢) الكشاف ١/٣٩٣-٣٩٤. وقال خالد بن عبد الله الأزهري النحوي في موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب ص٢٧: أراد بالآلاء الأولى النِّعَم، وبالثانية الشجر المرَّ، وأراد بالمنِّ الأولِ المذكورَ في قوله تعالى ﴿ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰۖ﴾، وبالثاني تعديدَ النِّعَم.

الغافلُ المحجوب في كلِّ شيءٍ فيه هوى النفس، وعَدُّوا من إطاعته التواضعَ له؛ فإنَّه يطلبه حالاً وإن لم يُفصِح به مقالاً.

﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ قالوا: فيه إشارةٌ إلى عدم كتم الحقِّ وإن أدَّى إلى إنكار المحجوبين وإعراض الجاهلين، وعَدَّ من ذلك في «أسرار القرآن» كشفَ الأسرار الإلهية وقال: إنَّ العاشق الصادقَ لا يبالي تهتُّكَ الأسرار عند الأغيار، ولا يخاف لومةَ لائمٍ، ولا يكون في قيد إيمان الخلق وإنكارِهم، فإنَّ لذَّة العشق بذلك أتمُّ، ألا ترى قولَ القائل:

ألا فاسْقِني خمراً وقُل لي هي الخمرُ ولا تسقِني سرًّا إذا أمْكَنَ الجهرُ
وبُح باسمِ مَن أهوى ودَعْني من الكُنى فلا خيرَ في اللذَّات من دونها سترُ[1]

ولا يخفى أنَّ هذا خلافُ المنصور عند الصوفية قدَّس الله تعالى أسرارَهم؛ فإنَّهم حافَظوا على كتم الأسرار عن الأغيار وأَوْصوا بذلك، ويكفي حجَّةً في هذا المطلب ما نُسب إلى زين العابدين ﷺ وهو:

إنِّي لأكتمُ من علمي جواهرَه كيلا يرى الحقَّ ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدَّم في هذا أبو حسن إلى الحسين ووصَّى قبلَه الحَسَنا
فربَّ جَوهرِ علمٍ لو أبُوح به لقيل لي أنتَ ممن يَعبُد الوثَنا
ولاستحلَّ رجالٌ مسلمون دمي يرون أقبحَ ما يأتونه حَسَنا

نَعَمْ المغلوبُ ـ وكذا المأمورُ ـ معذورٌ، وعند الضرورة يباحُ المحظورُ، وما أحسن قولَ الشهاب القتيل[2]:

وارحمتا للعاشقين تكلَّفوا سترَ المحبة، والهوى فضَّاحُ

---

(١) البيتان لأبي نواس، وهما في ديوانه ص٢٤٢، وزهر الآداب ١/ ٤١٣ بلفظ: من تهوى، بدل: من أهوى.

(٢) هو شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي، فقيه شافعي أصولي، أديب شاعر حكيم، من تصانيفه: التلويحات في الحكمة والتنقيحات في أصول الفقه، والمعارج، والمقامات، ومن أشهر شعره قصيدته الحائية، المنقول من أبياتها هنا. معجم الأدباء ١٩/ ٣١٤.

بـالـسـرِّ إن بـاحـوا تُـبـاحُ دمـاؤُهـم وكـذا دمـاءُ الـبـائِـحـيـن تُـبـاحُ
وإذا هُـمُ كَـتَـمـوا يـحـدِّثُ عـنـهـمُ عـنـد الـوُشـاة الـمـدمَـعُ الـسـحَّـاحُ[1]

وما ذُكر أوَّلاً يكون مستمسكاً في الذبِّ عن الشيخ الأكبر قدِّس سرُّه وأضرابِه، فإنَّهم لم يبالوا في كشف الحقائق التي يدَّعونها بكونه سبباً لضلالِ كثيرٍ من الناس وداعياً للإنكار عليهم، وقد استدلَّ بعضٌ بالآية في الردِّ عليهم بناءً على أنَّ المعنى الحقَّ ما يكون من جهته تعالى، وما جاؤوا به ليس من جهته سبحانه؛ لأنَّه لا تشهَدُ له آيةٌ ولا يصدِّقه حديثٌ ولا يؤيِّده أثرٌ.

وأجيب بأنَّ ذلك ليس إلَّا من الآيات والأحاديث إلا أنَّه لا يستنبط منها إلا بقوةٍ قدسيةٍ وأنوارٍ إلهيةٍ، فلا يلزم من عدم فهم المنكِرين لها من ذلك ـ لحرمانهم تلك القوَّةَ واحتجابِهم عن هاتيك الأنوار ـ عدمُ حقِّيَّتها، فكم من حقٍّ لم تصل إليه أفهامهم.

واعترض بأنَّه لو كان الأمر كذلك لظهر مثلُ تلك الحقائق في الصدر الأول، فإنَّ أربابَ القُوى القدسية والأنوارِ الإلهية فيه كثيرون، والحرصُ على إظهار الحقِّ أكثر.

وأجيب بأنَّه يحتمل أن يكونَ هناك مانعٌ أو عدمُ مقتضٍ لإظهارِ ما أظهر من الحقائق. وفيه نوعُ دغدغةٍ، ولعلَّه سيأتيك إن شاء الله تعالى ما عسى أن ينفعَك هنا.

وبالجملة أمرُ الشيخ الأكبر وأضرابِه قدَّس الله تعالى أسرارَهم فيما قالوا ودوَّنوا عندي مشكلٌ، لاسيما أمرُ الشيخ، فإنه أتى بالداهية الدهياء مع جلالة قدره التي لا تنكر، ولذا ترى كثيراً من الناس يُنكِرون عليه ويكِرُّون، وما ألطف ما قاله فرق جبين[2] العصابة الفاروقية والراقي في مراقي التنزُّلات الموصلية في قصيدته التي

---

(١) معجم الأدباء ١٩/ ٣١٧، وسلفت ١٣/ ٣٧٣.

(٢) في (م): جنين، وهو خطأ. والمراد به عبد الباقي بن سليمان العمري أفندي الموصلي، شاعر مؤرخ، ولي بالموصل وببغداد أعمالاً حكومية. توفي سنة (١٢٧٩هـ). له: الترياق الفاروقي ديوان شعره، ونزهة الدهر في تراجم علماء العصر، وغير ذلك. الأعلام ٣/ ٢٧١-٢٧٢.

عقَد إكسيرَها في مدح الكبريت الأحمر، فغدا شمساً في آفاق مدائح الشيخ الأكبر، وهو قوله:

يُنكِر المرءُ منه أمراً فينْهاه نُهاه فيُنكِر الإنكارا

تَنثَني عنه ثم تُثْني عليه ألسُنٌ تشبه الصُّحاةَ سُكارَى

﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾ قيل: هي إشارةٌ إلى أنَّهم يُحلَّون حقائقَ التوحيد الذاتيِّ ومعاني التجلِّيات العينية الأحدية، ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا﴾ إشارةٌ إلى أنَّهم متصفون بصفاتٍ بهيجةٍ حسنةٍ نَضِرةٍ موجبةٍ للسرور، ﴿مِّن سُندُسٍ﴾ الأحوال والمواهب، وعبِّر عنها بالسندس لكونها ألطف ﴿وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ الأخلاق والمكاسب، وعبِّر عنها بالإستبرق لكونها أكثف، ﴿مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ﴾ قيل: أي: أرائك الأسماء الإلهية.

﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ﴾ إلخ، فيه من تسلية الفقراء المتوكِّلين على الله تعالى وتنبيه الأغنياء المغرورين ما فيه.

وقال النيسابوريُّ: الرجلان هما النفسُ الكافرةُ والقلبُ المؤمنُ ﴿جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا﴾ وهو النفسُ ﴿جَنَّتَيْنِ﴾ هما الهوى والدنيا ﴿مِنْ أَعْنَٰبٍ﴾ الشهواتِ ﴿وَحَفَفْنَٰهُمَا بِنَخْلٍ﴾ حبُّ الرياسة، ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا﴾ من التمتعات البهيمية، ﴿وَفَجَّرْنَا خِلَٰلَهُمَا نَهَرًا﴾ من القوى البشرية والحواسِّ ﴿وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٌ﴾ من أنواع الشهوات ﴿وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ﴾ أي: يُجاذِب النفسَ ﴿أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا﴾ أي: ميلاً ﴿وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ من الأوصاف المذمومة ﴿وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ في الاستمتاع بجنة الدنيا على وفق الهوى ﴿لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا﴾ قال ذلك غروراً بالله تعالى وكرمه، ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا﴾ من العمر وحسن الاستعداد[1]. انتهى. وقد التزم هذا النمط في أكثر الآيات، ولا بدعَ فهو شأنُ كثيرٍ من المؤوِّلين.

﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا﴾ قال ابن عطاء: للطالبين له سبحانه لا للجنة ﴿وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ للمريدين.

﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ﴾ قيل: هي المحبةُ الدائمة، والمعرفةُ الكاملة، والأنسُ بالله

---

(١) غرائب القرآن ١٥/ ١٣٦.

تعالى، والإخلاصُ في توحيده سبحانه، والانفرادُ به جلَّ وعلا عن غيره، فهي باقيةٌ للمتصف بها وصالحةٌ لا اعوجاجَ فيها، وهي خيرُ المنازل، وقد تفسَّر بما يعمُّها وغيرَها من الأعمال الخالصة والنيَّات الصادقة.

﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً﴾ قال ابن عطاء: دلَّ سبحانه بهذا على إظهار جبروته وتمام قدرته وعظيمِ عزته ليتأهَّب العبدُ لذلك الموقفِ ويُصلح سريرتَه وعلانيتَه لخطاب ذلك المشهد وجوابه.

﴿وَعُرِضُوا۟ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ إخبارٌ عن جميع بني آدم وإن كان المخاطب في قوله سبحانه: ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ﴾ إلخ بعضَهم، ذكر أنه يُعرَض كلُّ صنفٍ صفًّا، وقيل: الأنبياء عليهم السلام صفٌّ، والأولياءُ صفٌّ، وسائر المؤمنين صفٌّ، والمنافقون والكافرون صفٌّ، وهم آخر الصفوف، فيقال لهم: ﴿لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ﴾ على وصف الفطرة الأولية عاجزين منقطعين إليه سبحانه.

﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ أي: الكُتُب، فيوضع كتابُ الطاعات للزهَّاد والعبَّاد، وكتابُ الطاعات والمعاصي للعموم، وكتابُ المحبة والشوق والعشق للخصوص، ولبعضهم:

وأودعتُ الفؤادَ كتابَ شوقٍ ... سيُنشَر طيُّه يومَ الحساب

﴿وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا﴾ قال أبو حفص: أشدُّ آية في القرآن على قلبي هذه الآية.

﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ قيل: أي: ما أشهدتهم أسرارَ ذلك والدقائقَ المودَعةَ فيه، وإنما أشهَدَ سبحانه ذلك أحِبَّاءَه وأولياءَه.

﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ لأنه مظهر الأسماء المختلفة والعالَمُ الأصغرُ الذي انطوى فيه العالُم الأكبر. هذا، والله تعالى أعلم بأسرار كتابه.

❁ ❁ ❁

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ﴾ هو ابنُ عمران نبيُّ بني إسرائيل عليه السلام على الصحيح؛ فقد أخرج الشيخان والترمذي والنسائيُّ وجماعةٌ من طريق سعيد بن جبير قال: قلتُ

لابن عباس رضي الله عنهما: إنَّ نوفاً البكاليَّ ابن فضالة[1] يزعم أنَّ موسى صاحبَ الخضر ليس موسى صاحبَ بني إسرائيل. فقال: كذب عدوُّ الله[2]. ثم ذكر حديثاً طويلاً فيه الإخبار عن رسول الله ﷺ بما هو نصٌّ في أنَّه موسى بني إسرائيل.

وإلى إنكار ذلك ذهب أيضاً أهلُ الكتاب، وتبعهم مَن تبعهم من المحدِّثين والمؤرِّخين، وزعموا أنَّ موسى هنا هو موسى بن ميشا ـ بالمعجمة ـ بن يوسف بن يعقوب. وقيل: موسى بن إفرائيم بن يوسف، وهو موسى الأول.

قيل: وإنما أنكره أهلُ الكتاب لإنكارهم تعلُّم النبيِّ من غيره.

وأجيب بالتزامِ أنَّ التعلُّم من نبيٍّ، ولا غضاضة في تعلم نبيٍّ من نبيٍّ.

وتعقِّب بأنَّه ولو التزموا ذلك وسلَّموا نبوَّةَ الخضر عليه السلام، لا يسلِّمون أنه موسى بن عمران؛ لأنَّهم لا تسمح أنفسُهم بالقول بتعلُّمِ نبيِّهم الأفضل ممن ليس مِثْلَه في الفضل، فإنَّ الخضر عليه السلام على القول بنبوته ـ بل القول برسالتِه ـ لم يبلغ درجةَ موسى عليه السلام.

وقال بعض المحقِّقين: ليس إنكارُهم لمجرَّد ذلك، بل لذلك ولقولهم: إنَّ موسى عليه السلام بعد الخروج من مصر حصل هو وقومُه في التِّيْه، وتُوفِّي فيه ولم يخرُج قومُه منه إلا بعدَ وفاته، والقصةُ تقتضي خروجَه عليه السلام من التِّيْه؛ لأنها لم تكن وهو في مصر بالإجماع، وتقتضي أيضاً الغيبةَ أياماً، ولو وقعت لعَلِمَها كثيرٌ

---

(١) جاء في هامش الأصل و(م) ما نصُّه: هو ابن امرأة كعب، وقيل: ابن أخيه، والمشهور الأول، وهو من أصحاب أمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه. و«بكال» قيل: بضمِّ الباء، حيٌّ من اليمن. وعن المبرد: البِكالي ـ بكسر الباء ـ نسبة إلى بكالة من اليمن.
وفي شرح مسلم للنووي [١٥/ ١٣٦]: البكالي: ضبطه الجمهور بكسر الباء الموحدة، وتخفيف الكاف، ورواه بعضهم بفتحها وتشديد الكاف. قال القاضي: وهذا ضبط أكثر الشيوخ وأصحاب الحديث، والصواب الأول، وهو قول المحققين، وهو منسوب إلى بني بِكَال، بطنٍ من حمير. وقيل: من همدان. اهـ منه.
والقاضي المذكور ـ هو ـ عياض، وكلامه في إكمال المُعْلِم ٧/ ٣٦٤. وقال الذهبي في تاريخ الإسلام ٢/ ١٠١٣ عن نوف: كان يقص. وقال عنه ابن حجر في التقريب: مستور.

(٢) صحيح البخاري (١٢٢)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠)، وسنن الترمذي (٣١٤٩)، والسنن الكبرى (١١٢٤٥)، وهو عند أحمد في مسنده (٢١١١٤).

من بني إسرائيل الذين كانوا معه، ولو عُلِمَت لنُقلَت؛ لتضمُّنها أمراً غريباً تتوافر الدواعي على نقله، فحيث لم يكن لم تكن.

وأجيب بأنَّ عدمَ سماحِ نفوسِهم بالقول بتعلُّم نبيِّهم عليه السلام ممن ليس مثله في الفضل أمرٌ لا يساعده العقلُ، وليس هو إلَّا كالحميَّة الجاهلية إذ لا يبعُد عقلاً تعلُّم الأفضل الأعلم شيئاً ليس عنده ممن هو دونه في الفضل والعلم. ومن الأمثال المشهورة: قد يوجد في الأسقاط ما لا يوجد في الأسفاط. وقالوا: قد يوجد في المفضول مالا يوجد في الفاضل.

وقال بعضُهم: لا مانعَ من أن يكونَ قد أخفى اللهُ سبحانه وتعالى علمَ المسائل التي تضمنَتْها القصةُ عن موسى عليه السلام على مزيد علمه وفضله لحكمةٍ، ولا يقدح ذلك في كونه أفضلَ وأعلمَ من الخضر عليه السلام. وليس بشيء كما لا يخفى.

وبأنه سيأتي إن شاء الله تعالى قريباً القولُ بأنَّ القصةَ كانت بعد أن ظهر موسى عليه السلام على مصر مع بني إسرائيل واستقرَّ بعد هلاك القبط، فلا إجماع على أنها لم تكن بمصر، نعم اليهودُ لا يقولون باستقرارهم في مصر بعد هلاك القبط، وعليه كثيرٌ منَّا، وحينئذٍ يقال: إنَّ عدمَ خروج موسى عليه السلام من التِّيْه غيرُ مسلَّم، وكذلك اقتضاءُ ذلك الغَيبةَ أياماً؛ لجواز أن يكونَ على وجهٍ خارقٍ للعادة كالتِّيْه الذي وقعوا فيه، وكنتق الجبل عليهم، وغيرِ ذلك من الخوارق التي وقعت فيهم.

وقد يقال: يجوز أن يكون عليه السلام خرج وغاب أياماً لكن لم يعلموا أنَّه عليه السلام ذهب لهذا الأمر، وظنُّوا أنَّه ذهب يُناجي ويتعبَّد، ولم يُوقِفهم على حقيقة غيبته بعد أن رجع؛ لعلمه بقصور فهمهم، فخاف من حطِّ قدره عندهم فهم القائلون: ﴿أَجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف:١٣٨] و﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء:١٥٣] وأوصى فتاه بكتم ذلك عنهم أيضاً. ويجوز أن يكونَ غاب عليه السلام وعَلِموا حقيقة غيبته لكن لم يتناقلوها جيلاً بعد جيلٍ لتوهُّم أنَّ فيها شيئاً مما يحطُّ من قدره الشريفِ عليه السلام، فلا زالت نَقَلَتُها تقِلُّ حتى هلكوا في وقتِ بُخْتنصَّر كما هلك أكثرُ حَمَلَة التوراة. ويجوز أن يكونَ قد بقي منهم أقلُّ قليلٍ إلى زمن

نبيِّنا ﷺ، فتواصوا على كتمها وإنكارِها ليوقعوا الشكَّ في قلوب ضعفاء المسلمين، ثم هلك ذلك القليلُ فلم تُنقَل عنه.

ولا يخفى أنَّ باب الاحتمال واسعٌ، وبالجملة لا يُبالى بإنكارهم بعد جواز الوُقوع عقلاً وإخبارِ الله تعالى به ورسولِه ﷺ، فإن الآيةَ ظاهرةٌ في ذلك، ويقرُب من هذا الإنكار إنكارُ النصارى تكلُّمَ عيسى عليه السلام في المهد، وقد قدَّمنا أنه لا يلتفتُ إليه بعد إخبار الله تعالى به[1]، فعليك بكتاب الله تعالى ودَعْ عنك الوساوسَ.

و«إذ» نصبٌ على المفعولية بـ «اذكر» محذوفاً، والمراد: قل: قال موسى ﴿لِفَتَىٰهُ﴾ يوشع بن نون بن إفرائيم بن يوسف عليه السلام، فإنه كان يخدمه ويتعلَّم منه، ولذا أُضيف إليه، والعربُ تسمِّي الخادمَ فتًى، لأنَّ الخَدَمَ أكثرُ ما يكونون في سنِّ الفتوة، وكان فيما يقال ابنَ أخت موسى عليه السلام. وقيل: هو أخو يوشع عليه السلام، وأنكر اليهود أن يكونَ له أخٌ.

وقيل: لعبده، فالإضافة للملك، وأطلق على العبد فتًى لِمَا في الحديث الصحيح: «ليقُل أحدكم: فتاي وفتاتي، ولا يقل: عبدي وأمتي»[2]. وهو من آداب الشريعة، وليس إطلاقُ ذلك بمكروهٍ - خلافاً لبعضٍ - بل خلاف الأولى.

وهذا القولُ مخالفٌ للمشهور، وحَكَم النوويُّ بأنَّه قولٌ باطلٌ[3]. وفي حلِّ تملُّك النفس في بني إسرائيل كلامٌ، ومثله في البطلان القول الثاني لمنافاته كلَّ الأخبار الصحيحة.

﴿لَآ أَبۡرَحُ﴾ من «برِحَ» الناقص، كزال يزال، أي: لا أزال أسير، فحُذف الخبرُ اعتماداً على قرينة الحال إذ كان ذلك عند التوجُّه إلى السفر، واتكالاً على ما يعقبه من قوله: ﴿حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ﴾ إذ الغايةُ لابدَّ لها من مُغيًّا، والمناسبُ لها هُنا السيرُ، وفيما بعدُ أيضاً ما يدلُّ على ذلك، وحذفُ الخبرِ فيها قليلٌ كما ذكره الرضي، ومنه قول الفرزدق:

---

(١) ينظر ما سلف ٤/ ١٩٩.

(٢) أخرجه البخاري (٢٥٥٢)، ومسلم (٢٢٤٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي ١٥/ ١٣٨.

فما بَرِحُوا حتى تهادَتْ نِساؤُهم ببطحاءِ ذي قارٍ عِيابَ اللَّطائِمِ[1]

وقال أبو حيان: نصَّ أصحابُنا على أنَّ حذفَ خبرِ «كان» وأخواتِها لا يجوز وإن دلَّ الدليلُ على حذفه إلا ما جاء في الشعر من قوله:

لهفي عليك كلهفةٍ من خائفٍ يبغي جِوارَك حين ليس مُجيرُ

أي: حينَ ليس في الدنيا[2].

وجوَّز الزمخشريّ وأبو البقاء أن يكون الأصل: لا يبرَحُ سيري حتى أبلغَ، فالخبرُ متعلَّقُ «حتى» مع مجرورِها، فحُذف المضافُ[3] وهو سير، فانقلب الضمير من البروز والجرِّ إلى الرفع والاستتار، وانقلب الفعل من الغيبة إلى التكلم.

قيل: وكذا الفعلُ الواقعُ في الخبر ـ وهو «أَبْلُغَ» ـ كان أصله: يَبلُغ، ليحصل الربط، والإسناد مجازيٌّ، وإلا يخلو الخبر من الرابط إلا أن يقدَّر: حتى أبلغَ به، أو يقال: إنَّ الضميرَ المستترَ في «كائن» يكفي للربط، أو أنَّ وجودَ الربط بعد التغيير صورةً يكفي فيه وإن كان المقدَّر في قوَّة المذكور.

وعندي لا لطف في هذا الوجه وإن استلطفه الزمخشريُّ. وجوَّز أيضاً أن يكون «أَبْرَحُ» من «بَرِحَ» التام كزال يزول، فلا يحتاج إلى خبر[4].

نعم قيل: لابدَّ من تقدير مفعولٍ ليتمَّ المعنى، أي: لا أفارق ما أنا بصدده حتى أبلغ ﴿مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ﴾.

---

(١) ديوان الفرزدق ٢/ ٢١٧. وقوله: عِياب: واحدُ عَيْبَةٍ، وهي ما يجعل فيه الثياب وغيرها. واللطائم: واحد لطِيمَة: المسك. والبيت في تفسير الطبري ١٥/ ٣١٠، والبحر ٦/ ١٤٣.

(٢) البحر ٦/ ١٤٣، والبيت لعبد الله بن أيوب التيمي في رثاء منصور بن زياد أحد وجوه الدولة العباسية، كما في شرح ديوان الحماسة للتبريزي ٣/ ٨، وعزاه البصري في الحماسة البصرية ١/ ٢٣٠ للشمردل الليثي، وجعله أبو هلال في ديوان المعاني ٢/ ١٧٤ لرجلٍ يرثي عمر بن عبد العزيز، والشطر الثاني فيه: كنتَ المجيرَ له وليس مجير.

(٣) في الأصل و(م) وحاشية الشهاب ٦/ ١١٥ـ وعنه نقل المصنف ـ: المضاف إليه. والمثبت من الكشاف ٢/ ٤٩٠، والإملاء ٣/ ٥٢٧.

(٤) الكشاف ٢/ ٤٩٠.

وتعقَّبه في «البحر» بأنَّه يحتاج إلى صحَّة نقل[١].

والمجمعُ: الملتقى، وهو اسمُ مكانٍ. وقيل: مصدرٌ، وليس بذاك.

والبحران: بحر فارس والروم، كما رُوي عن مجاهد وقتادة وغيرهما[٢]، وملتقاهما مما يلي المشرق، ولعلَّ المرادَ مكانٌ يقرُب فيه التقاؤُهما، وإلا فهما لا يلتقيان إلا في البحر المحيط وهما شعبتان منه.

وذكر أبو حيان أنَّ مجمع البحرين على ما يقتضيه كلام ابن عطية مما يلي برَّ الشام[٣].

وقالت فرقة منهم محمد بن كعب القرظي: هو عند طنجة، حيثُ يجتمع البحر المحيط والبحرُ الخارج منه من دبور إلى صبا. وعن أبيٍّ أنه بإفريقية[٤].

وقيل: البحران: الكُرُّ والرسُّ بأرمينية، ورُوي ذلك عن السديِّ.

وقيل: بحر القلزم وبحر الأزرق.

وقيل: هما بحرٌ ملحٌ وبحرٌ عذبٌ، وملتقاهما في الجزيرة الخضراء في جهة المغرب.

وقيل: هما مجاز عن موسى والخضر عليهما السلام لأنهما بحرا علم، والمراد بملتقاهما مكانٌ يتفق فيه اجتماعُهما. وهو تأويلٌ صوفيٌّ والسياق ينبو عنه، وكذا قولُه تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ﴾ إذ الظاهر عليه أن يقال: حتى يجتمع البحران، مثلاً.

وقرأ الضحاك وعبد الله بن مسلم بن يسار: «مجمِع» بكسر الميم الثانية، والنضر عن ابن مسلم: «مِجمِع» بالكسر لكلا الحرفين[٥]، وهو شاذٌّ على

---

(١) البحر ٦/ ١٤٤.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٣٠٩، وأخرجه عن ابن عباس أيضاً.

(٣) البحر ٦/ ١٤٤، وكلام ابن عطية في المحرر الوجيز ٢/ ٥٢٧، ولفظه: وهو ذراع يخرج من البحر المحيط من شمال إلى جنوب في أرض فارس من رواء أذربيجان، فالركن الذي لاجتماع البحرين مما يلي برّ الشام.

(٤) البحر ٦/ ١٤٤، وقول محمد بن كعب أخرجه الطبري ١٥/ ٣٠٩.

(٥) القراءات الشاذة ص٨٢، والمحتسب ٢/ ٣٠، والبحر ٦/ ١٤٤. وعبد الله بن مسلم بن يسار =

القراءتين؛ لأنَّ قياسَ اسم المكانِ والزمانِ من فَعَل يفْعَل ـ بفتح العين فيهما ـ الفتحُ كما في قراءة الجمهور.

﴿أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ۝٦٠﴾ عطفٌ على «أبلغ»، و«أو» لأحد الشيئين، والمعنى: حتى يقع إما بلوغي المجمعَ أو مُضِيِّي حُقُباً، أي: سيري زماناً طويلاً.

وجوِّز أن تكونَ «أو» بمعنى «إلا»، والفعلُ منصوبٌ بعدها بـ «أنْ» مقدَّرةً، والاستثناءُ مفرَّغٌ من أعمِّ الأحوال، أي: لازِلتُ أسير في كلِّ حالٍ حتى أبلغَ إلا أن أمضي زماناً أتيقَّنُ معه فواتَ المجمع.

ونقل أبو حيان جوازَ أن تكون بمعنى «إلى»[١]، وليس بشيء؛ لأنه يقتضي جزمَه ببلوغ المجمع بعد سيره حُقُباً، وليس بمرادٍ.

والحُقُب بضمتين ـ ويقال بضمٍّ فسكونٍ وبذلك قرأ الضحاك[٢] ـ اسمٌ مفردٌ، وجمعُه كما «القاموس»: أَحْقُب وأَحْقَاب. وفي «الصحاح» أن الحُقْب بالضم يجمع على حِقاب مثل قُفٍّ وقِفَاف[٣].

وهو على ما روي عن ابن عباس وجماعة من اللغويين الدهرُ[٤].

وروي عن ابن عمرو[٥] وأبي هريرة أنه ثمانون سنة، وعن الحسن أنَّه سبعون. وقال الفراء: إنه سنةٌ بلغة قريش[٦].

وقال أبو حيان: الحُقُب: السنون، واحدها: حِقْبةٌ، قال الشاعر:

= هو مولى طلحة بن عبيد الله ﷺ، كما في طبقات ابن سعد ٧/ ٢٣٩، واسمه كما في مطبوع القراءات الشاذة: عبد الله بن عبيد بن مسلم، ولم نقف له على ترجمة وافية.

(١) البحر ٦/ ١٤٥.

(٢) البحر ٦/ ١٤٥، وهي قراءة الحسن كما في القراءات الشاذة ص٨١.

(٣) القاموس والصحاح (حقب).

(٤) أخرجه عن ابن عباس الطبري في تفسيره ١٥/ ٣١١.

(٥) في الأصل و(م): ابن عُمر. وكذا في النكت والعيون ٣/ ٣٢٢، والمثبت من تفسير الطبري ١٥/ ٣١٠، والمحرر الوجيز ٢/ ٥٢٨، والبحر ٦/ ١٤٤، والكلام منه.

(٦) نقله المصنف من البحر ٦/ ١٤٤، وفي معاني القرآن للفراء ٢/ ١٥٤: قيس، بدل: قريش. وقال الماوردي في النكت والعيون ٣/ ٣٢٢: إنه سنة بلغة قيس، قاله الكلبي.

فإن تَنْأَ عنها حِقْبةً لا تُلاقِها فإنَّك مما أحدَثْتَ بالمجرَّبِ[(١)]

وما ذكره من أنَّ الحُقُبَ السنون ذكره غير واحد من اللغويين، لكنَّ قولَه: واحدُها: حِقْبة، فيه نظرٌ؛ لأنَّ ظاهرَ كلامهم أنَّه اسمٌ مفردٌ، وقد نصَّ على ذلك الخفاجيُّ[(٢)]، ولأنَّ جمعَ الحقبةِ[(٣)] حِقَب بكسرٍ ففتح، قال في «القاموس»: الحِقْبةُ ـ بالكسر ـ من الدهر مدَّةٌ لا وقتَ لها، والسَّنَةُ، وجمعُه: حِقَبٌ كعِنَبٍ، وحُقُوب كحبوب[(٤)]. واقتصر الراغب والجوهريُ على الأول[(٥)].

وكان منشأُ عزيمة موسى عليه السلام على ما ذُكر ما رواه الشيخان وغيرهما من حديث ابن عباس عن أبيِّ بن كعب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إنَّ موسى عليه السلام قام خطيباً في بني إسرائيل فسُئل: أيُّ الناس أعلم؟ فقال: أنا. فعتب الله تعالى عليه إذ لم يردَّ العلمَ إليه سبحانه، فأوحى الله تعالى إليه: إنَّ لي عبداً بمجمع البحرين هو أعلم منك» الحديث[(٦)].

وفي رواية أخرى عنه، عن أبي أيضاً، عن رسول الله ﷺ: «أنَّ موسى بني إسرائيل سأل ربَّه فقال: أي ربِّ، إن كان في عبادك أحدٌ هو أعلم مني فدُلَّني عليه؟ فقال له: نعم في عبادي مَن هو أعلم منك. ثم نعت له مكانَه وأذِن له في لُقِيِّه»[(٧)]. وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والخطيب وابن عساكر من طريق هارون عن أبيه عن ابن عباس قال: سأل موسى عليه السلام ربَّه سبحانه فقال: أي ربِّ، أيُّ عبادِك أحبُّ إليك؟ قال: الذي يذكرني ولا ينساني. قال: فأيُّ عبادك أقضى؟ قال: الذي يقضي بالحقِّ ولا يتبع الهوى. قال: فأيُّ عبادِك أعلم؟ قال: الذي يبتغي علمَ الناس إلى علمه، عسى أن يصيبَ كلمةً تهديه إلى هدًى أو تردَّه عن رَدًى. قال: وكان حدَّث موسى نفسَه أنه ليس أحدٌ أعلمَ منه، فلمَّا أن قيل له:

---

(١) البحر ٦/ ١٤١، والبيت لامرئ القيس وهو في ديوانه ص٤٢.

(٢) في حاشيته ٥/ ١١٦.

(٣) في الأصل و(م): ولأن الحقبة جمع، والصواب ما أثبتناه.

(٤) القاموس (حقب).

(٥) الصحاح والمفردات (حقب).

(٦) صحيح البخاري (٣٤٠١)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠).

(٧) أخرجه الطبري في تفسيره ١٥/ ٣٢٦.

الذي يبتغي علمَ الناس إلى علمه، قال: ياربِّ، فهل في الأرض أحدٌ أعلمُ مني؟ قال: نعم. قال: فأين هو؟ قيل له: عند الصخرة التي عندها العين. فخرج موسى يطلُبه حتى كان ما ذكر الله تعالى[1].

ثم إنَّ هذه الأخبارَ لا دلالةَ فيها على وقوع القصة في مصر أو في غيرها، نعم جاء في بعض الروايات التصريحُ بكونها في مصر؛ فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس قال: لمَّا ظهر موسى عليه السلام وقومُه على مصر أنزل قومَه بمصر، فلمَّا استقرت بهم البلد أنزل الله تعالى أن: ذكِّرهم بأيام الله تعالى، فخطب قومَه فذكَر ما آتاهم اللهُ تعالى من الخير والنعم، وذكَّرهم إذ أنجاهم الله تعالى من آل فرعون، وذكَّرهم هلاكَ عدوِّهم وما استخلفهم الله سبحانه في الأرض، وقال: كلَّم الله تعالى نبيَّكم تكليماً، واصطفاني لنفسه، وأنزل عليَّ محبةً منه، وآتاكم من كلِّ شيءٍ ما سألتموه، فنبيُّكم أفضلُ أهل الأرض، وأنتم تقرؤون التوراةَ. فلم يترك نعمةً أنعمها الله تعالى عليهم إلا عرَّفهم إياها، فقال له رجلٌ من بني إسرائيل: فهل على الأرض أعلمُ منك يا نبيَّ الله؟ قال: لا. فبعث الله جبريلَ عليه السلام إلى موسى عليه السلام فقال: إنَّ الله تعالى يقول: وما يُدرِيك أين أضع علمي؟ بلى، إنَّ على ساحل البحر رجلاً أعلم منك. ثم كان ما قصَّ الله سبحانه[2].

وأنكر ذلك ابن عطية[3] فقال: ما مرَّ بي[4] قطُّ أنَّ موسى عليه السلام أنزل قومَه بمصر إلا في هذا الكلام، وما أراه يصحُّ، بل المتضافر أنَّ موسى عليه السلام تُوفِّي في أرضِ التِّيه قبل فتح ديار الجبارين. اهـ.

وما ذكره من عدم إنزال موسى عليه السلام قومَه بمصر هو الأقربُ إلى القبول عندي وإن تعقَّب الخفاجيُّ[5] كلامَه بعد نقله بقوله: فيه نظر. ثم إنَّ الأخبارَ

---

(١) تفسير الطبري ١٥/٣٢١، وتاريخ مدينة دمشق ١٦/٤١١، وعزاه لابن المنذر وابن أبي حاتم والخطيب السيوطيُّ في الدر ٤/٢٣٤، وعنه نقل المصنف.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٣٣٠، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/٢٣٣، وإسناده ضعيف.

(٣) في المحرر الوجيز ٢/٥٢٧، ونقله المصنف عن البحر ٦/ ١٤٤.

(٤) في الأصل و(م) والبحر: ما يُرى، والمثبت من المحرر الوجيز.

(٥) في حاشيته ٦/١١٦.

المذكورةَ ظاهرةٌ في أنَّ العبدَ الذي أُرشِد إليه موسى عليه السلام كان أعلم منه، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلامُ في ذلك.

﴿فَلَمَّا بَلَغَا﴾ الفاءُ فصيحةٌ، أي: فذهبا يمشيان إلى مجمع البحرين فلمَّا بلغا ﴿مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا﴾ أي: البحرين، والأصلُ في «بين» النصبُ على الظرفية. وأُخرج عن ذلك بجرِّه بالإضافة[1] اتساعاً، والمرادُ: مجمعَهما، وقيل: مجمعاً في وسطهما، فيكون كالتفصيل لمجمع البحرين، وذكر أنَّ هذا يناسب تفسيرَ المجمع بطنجة أو إفريقية، إذ يراد بالمجمع مُتشعَّبُ بحر فارس[2] والروم من المحيط، وهو هناك.

وقيل: «بين» اسمٌ بمعنى الوصل. وتعقِّب بأنَّ فيه ركاكةً إذ لا حُسنَ في قولك: مجمعَ وصلهما. وقيل: إنَّ فيه مزيد تأكيدٍ، كقولهم: جَدَّ جِدُّه.

وجوِّز أن يكونَ بمعنى الافتراق، أي: موضع اجتماع افتراق البحرين، أي: البحرين المفترقين.

والظاهرُ أنَّ ضميرَ التثنية على الاحتمالين للبحرين، وقال الخفاجي: يحتمل على احتمال أن يكونَ بمعنى الافتراق عودُه لموسى والخضر عليهما السلام، أي: وصلا إلى موضعِ وعد اجتماع شملهما فيه، وكذا إذا كان بمعنى الوصل[3]. انتهى. وفيه ما لا يخفى.

و«مجمع» على سائر الاحتمالات اسمُ مكان، واحتمال المصدرية هنا مثله فيما تقدَّم.

﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ الذي جُعل فقدانُه أمارةَ وجدانِ المطلوب، فقد صحَّ أنَّ الله تعالى حين قال لموسى عليه السلام: «إنَّ لي بمجمع البحرين مَن هو أعلم. قال موسى: ياربِّ، فكيف لي به؟ قال: تأخذ معك حوتاً فتجعله في مكتلٍ،

---

(١) ورد في هامش الأصل و(م): والإضافة بيانية، أو لاميةٌ. اهـ منه.

(٢) في الأصل: إذ يراد بالجمع منشعب مجمع بحر فارس... والمثبت من (م) وحاشية الشهاب ٦/ ١١٦، والكلام منه.

(٣) حاشية الشهاب ٦/ ١١٧.

فحيثما فقدتَ الحوتَ فهو ثمَّ. فأخذَ حوتاً وجعله في مكتل، ثم انطلق وانطلق معه فتاه حتى إذا أتيا الصخرةَ، وكانت عند مجمع البحرين، وضعا رؤسَهما فناما، واضطرب الحوتُ في المكتل فخرج منه فسقط في البحر»[١].

والظاهر نسبة النسيان إليهما جميعاً، وإليه ذهب الجمهور، والكلام على تقدير مضافٍ، أي: نسيا حالَ حوتهما، إلا أنَّ الحال الذي نسيه كلٌّ منهما مختلفٌ، فالحال الذي نسيه موسى عليه السلام كونه باقياً في المكتل أو مفقوداً، والحال الذي نسيه يوشع عليه السلام ما رأى من حياته ووقوعه في البحر، وهذا قولٌ بأنَّ يوشع شاهد حياته، وفيه خبرٌ صحيح؛ ففي حديثٍ رواه الشيخان وغيرهما «أنَّ الله تعالى قال لموسى: خذ نوناً ميِّتاً فهو حيثُ يُنفَخ فيه الروحُ. فأخذ ذلك فجعله في مكتلٍ فقال لفتاه: لا أكلِّفك إلا أن تخبرَني بحيث يفارِقُك الحوتُ. قال: ما كلَّفتَ كثيراً. فبينما هما في ظلِّ صخرةٍ إذ تضرَّب[٢] الحوتُ حتى دخل البحر وموسى نائم، فقال فتاه: لا أوقظه. حتى إذا استيقظ نسي أن يخبره»[٣].

وفي حديثٍ رواه مسلم وغيره[٤]: أنَّ الله تعالى قال له: «آيةُ ذلك أن تزوَّد حوتاً مالحاً[٥] فهو حيث تفقده. ففعل حتى إذا انتهيا إلى الصخرة انطلق موسى يطلُب، ووضع فتاه الحوتَ على الصخرة، فاضطرب ودخل البحرَ، فقال فتاه: إذا جاء نبيُّ الله تعالى حدَّثتُه، فأنساه الشيطان».

وزعم بعضٌ أنَّ الناسيَ هو الفتى لا غير، نسي أن يُخبرَ موسى عليه السلام بأمر الحوت، ووجّه نسبة النسيان إليهما بأنَّ الشيء قد يُنسَب إلى الجماعة وإن كان الذي

(١) قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ، وهو عند البخاري (٣٤٠١)، ومسلم (٢٣٨٠): (١٧٠).
(٢) وقع في (م): إذا اضطرب.
(٣) صحيح البخاري (٤٧٢٦) وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبي بن كعب. ولم نقف عليه بهذا اللفظ في صحيح مسلم.
(٤) صحيح مسلم (٢٣٨٠): (١٧٢)، ومسند أحمد (٢١١١٨)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.
(٥) ورد هنا في هامش الأصل و(م) ما نصُّه: في رواية: مُملحاً، وفي أخرى: مليحاً. اهـ. والرواية الثانية أخرجها ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق ١٦/ ٤١٣، والأُولى لم نقف عليها، وأخرجه الطبري في تفسيره ١٥/ ٣٣٢ بلفظ: «مملوحة».

فعله واحداً منهم، وما ذكر هنا نظيرُ: نسي القومُ زادَهم، إذا نسيه متعهِّدُ أمرهم. وقيل: الكلامُ على حذف مضافٍ أي: نسي أحدُهما، والمرادُ به الفتى. وهو كما ترى.

وسببُ حياة هذا الحوت على ما في بعض الروايات عن ابن عباس أنَّه كان عند الصخرة ماءُ الحياة، مَن شَرِبَ منه خُلِّدَ، ولا يقارِبه ميِّتٌ إلا حَيِيَ، فأصاب شيءٌ منه الحوتَ فحَيِيَ[1].

ورُوي أنَّ يوشع عليه السلام توضَّأ من ذلك الماء، فانتضح شيءٌ منه على الحوت فعاش. وقيل: إنَّه لم يُصِبه سوى رَوْح الماء وبَرْده، فعاش بإذن الله تعالى.

وذِكْرُ هذا الماء، وأنَّه ما أصاب منه شيءٌ إلا حَيِيَ، وأنَّ الحوتَ أصاب منه، جاء في صحيح البخاريِّ فيما يتعلَّقُ بسورة الكهف أيضاً[2]، لكن ليس فيه أنَّه مَن شَرِب منه خُلِّد، كما في بعض الروايات السابقة. ويشكل على هذا البعض أنَّه رُوي أنَّ يوشع شَرِب منه أيضاً مع أنَّه لم يخلَّد[3]، اللهم إلا أن يقال: إنَّ هذا لا يصحُّ. والله تعالى أعلم.

ثم إنَّ هذا الحوتَ كان على ما سمعتَ فيما مرَّ مالحاً، وفي روايةٍ: مشويًّا. وفي بعضٍ أنَّه كان في جملة ما تزوَّداه، وكانا يُصيبان منه عندَ العشاء والغداء، فأحياه الله تعالى وقد أكلا نصفَه.

﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦١﴾﴾ مسلكاً كالسَّرَب وهو النَّفَقُ؛ فقد صحَّ من حديث الشيخين والترمذيِّ والنسائيِّ وغيرِهم أنَّ الله تعالى أمسَكَ عن الحوت جِرْيَةَ الماءِ فصار عليه مثلُ الطاق[4]، والمراد به البناءُ المقوَّس كالقنطرة.

---

(١) أخرجه الطبري ١٥/ ٣٢٦-٣٢٧ من حديث ابن عباس عن أبيٍّ، وفي إسناده الحسن بن عمارة، وهو متروك. وينظر التعليق الآتي.

(٢) صحيح البخاري (٤٧٢٧)، وهذه زيادة عند البخاري أنكرها الداودي فيما نقل عنه ابن حجر في الفتح ٨/ ٤١٥. وينظر كلامه ثمة.

(٣) عزاه السيوطي في الدر ٤/ ٢٣٣ لابن عساكر والروياني.

(٤) صحيح البخاري (٤٧٢٥)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن الحبر: جعل الحوتُ لا يمسُّ شيئاً من البحر إلَّا يَبِس حتى يكون صخرةً[١]. وهذا ـ وكذا ما سبق ـ من الأمور الخارقة للعادة التي يُظهِرها سبحانه على مَن شاء من أنبيائه وأوليائه.

ونقل الدميريُّ بقاءَ أثر الخارق الأول، قال: قال أبو حامد الأندلسيُّ: رأيتُ سمكةً بقرب مدينة سبتة من نسل الحوت الذي تزوَّده موسى وفتاه عليهما السلام وأكلا منه، وهي سمكةٌ طولُها أكثر من ذراع وعرضُها شبرٌ واحدٌ، [في] جنبيها شوكٌ وعظامٌ وجلدٌ رقيقٌ على أحشائها، ولها عينٌ واحدةٌ ورأسُها نصفُ رأسٍ، مَن رآها من هذا الجانب استقذَرَها وحسب أنها ماكولةٌ ميتةٌ، ونصفُها الآخَرُ صحيحٌ، والناسُ يتبرَّكون بها ويُهدُونها إلى الأماكن البعيدة[٢]. انتهى.

وقال أبو شجاع في كتاب الطبري: أتيتُ به فرأيتُه فإذا هو شقُّ حوتٍ، وليس له إلا عين واحدة[٣].

وقال ابن عطية: وأنا رأيتُه أيضاً، وعلى شقِّه قشرةٌ رقيقةٌ ليس تحتَها شوكة[٤]. وفيه مخالفةٌ لِمَا في كلام أبي حامد، وأنا سألتُ كثيراً من راكبي البحار ومتتبِّعي عجائب الآثار، فلم يذكروا أنَّهم رأوا ذلك، ولا أُهدي إليهم في مملكةٍ من الممالك، فلعلَّ أمرَه ـ إن صحَّ كلٌّ من الإثبات والنفي ـ صار اليومَ كالعنقاء، كانت فعُدِمت، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

والفاءُ على ما يقتضيه كلامُهم فصيحةٌ، أي: فحَيي وسقط في البحر فاتخذ، وقدَّر بعضُهم المعطوفَ عليه الذي تُفصِح عنه الفاءُ بالواو على خلافِ المألوف؛ ليدفع به الاعتراضَ على كون الحال الذي نَسِيه يوشع ما رأى من حياته ووقوعه في البحر بأنَّ الفاء تُؤذِن بأنَّ نسيانَه عليه السلام كان قبلَ حياته ووقوعِه في البحر واتخاذِه سرباً، فلا يصحُّ اعتبارُ ذلك في الحال المنسيِّ.

---

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٣٣١، وعزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٣٣. وإسناده ضعيف.

(٢) حياة الحيوان للدميري ١/ ٢٦٩، وما سلف بين حاصرتين منه.

(٣) تفسير الطبري ١٥/ ٣١٥.

(٤) المحرر الوجيز ٢/ ٥٢٩، ونقله المصنف من البحر ٦/ ١٤٦.

وأجيب بأنَّ المعتبرَ في الحال هو الحياةُ والوقوعُ في البحر أنفسُهما من غير اعتبارِ أمرٍ آخر، والواقعُ بعدهما من حيث ترتَّبَ عليهما الاتخاذُ المذكور، فهما من حيث أنفُسُهما متقدِّمان على النسيان، ومن حيث ترتُّبُ الاتخاذ متأخران، وهما من هذه الحيثية معطوفان على «نسيا» بالفاء التعقيبية. ولا يخفى أنه سيأتي في الجواب ـ إن شاء الله تعالى ـ ما يأبى هذا الجوابَ، إلا أن يُلتزَم فيه خلافُ المشهور بين الأصحاب، فتدبَّر.

وانتصابُ «سرباً» على أنه مفعولٌ ثانٍ لـ «اتخذ»، و«في البحر» حالٌ منه، ولو تأخَّر كان صفةً، أو من السبيل، ويجوز أن يتعلَّق بـ «اتخذ»، و«في» في جميع ذلك ظرفيةٌ. وربما يُتوهَّم من كلام ابن زيد ـ حيث قال: إنما اتخذ سبيلَه في البرِّ حتى وصل إلى البحر فعام على العادة[1] ـ أنَّها تعليليةٌ، مثلها في: «أنَّ امرأةً دخلت النارَ في هرَّةٍ»[2]، فكأنَّه قيل: فاتخذ سبيله في البر سرباً لأجل وصوله إلى البحر. ووافقه في كون اتخاذ السَّرَب في البرِّ قومٌ، وزعموا أنَّه صَادَفَ في طريقه في البرِّ حجراً فنقبه، ولا يخفى أنَّ القولَ بذلك خلافُ ما ورد في الصحيح مما سمعتَ، والآيةُ لا تكاد تساعده.

وجوِّز أن يكون مفعولَا «اتخذ»: «سبيله» و«في البحر»، و«سَرَباً» حالٌ من السبيل. وليس بذاك.

وقيل: حالٌ من فاعل «اتخذ» وهو بمعنى التصرُّف والجولان، من قولهم: فحلٌ ساربٌ، أي: مهمَلٌ يرعى حيثُ شاء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَسَارِبٌۢ بِٱلنَّهَارِ﴾ [الرعد: ١٠] وهو في تأويل الوصف، أي: اتخذ ذلك في البحر متصرِّفاً. ولا يخفى أنه نظير سابقه.

﴿فَلَمَّا جَاوَزَا﴾ أي: ما فيه المقصد من مجمع البحرين، صحَّ «أنَّهما انطلقا بقيةَ يومهما وليلتهما حتى إذا كان الغدُ وارتفع النهارُ أحسَّ موسى عليه السلام بالجوع فعند ذلك ﴿قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا﴾»[3]. وهو الطعام الذي يؤكل أولَ النهار،

---

(١) البحر ٦/ ١٤٥. والعوم: السباحة، وبابه قال.

(٢) أخرجه البخاري (٣٣١٨)، ومسلم (٢٢٤٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) صحيح البخاري (٤٧٢٥)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ رضي الله عنه.

والمراد به الحوتُ على ما يُنبئ عنه ظاهرُ الجواب، وقيل: سارا ليلتَهما إلى الغد فقال ذلك.

﴿لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴿٦٢﴾﴾ أي: تعباً وإعياءً، و«هذا» إشارةٌ إلى سفرهم الذي هم ملتبسون به ولكن باعتبار بعضِ أجزائه، فقد صحَّ أنه ﷺ قال: «لم يجد موسى شيئاً من النصب حتى جاوَزَ المكانَ الذي أُمِر به»[1].

وذُكر أنه يُفهم من الفحوى والتخصيصِ بالذكر أنَّه لم ينصَب في سائر أسفاره، والحكمةُ في حصول الجوع والتَّعَب له حين جاوز أن يطلُبَ الغداءَ فيذكر الحوتَ فيرجعَ إلى حيث يجتمع بمراده. وعن أبي بكر غالب بن عطية والد أبي [محمد][2] عبد الحق المفسِّر قال: سمعتُ أبا الفضل الجوهريَّ يقول في وعظه: مشى موسى إلى المناجاة فبقي أربعين يوماً لم يحتج إلى طعامٍ، ولمَّا مشى إلى بَشَرٍ لحقه الجوعُ في بعض يوم[3].

والجملة في محلِّ التعليل للأمر بإيتاء الغداء: إمَّا باعتبارِ أنَّ النصَبَ إنما يعتري بسبب الضَّعف الناشئ عن الجوع، وإمَّا باعتبارِ ما في أثناء التغذِّي من استراحةٍ ما.

وقرأ عبد الله بن عبيد بن عمير: «نُصُباً» بضمتين[4]، قال صاحب «اللوامح»: وهي إحدى اللغات الأربع في هذه الكلمة.

---

(١) قطعة من الحديث السابق.

(٢) ما بين حاصرتين ساقط من الأصل و(م) ومطبوع البحر ٦/ ١٤٦ وعنه نقل المصنف، والمثبت هو الصواب، ينظر تاريخ الإسلام ١١/ ٧٨٧، وطبقات المفسرين للداودي ١/ ٢٦٠، وهذا الكلام ذكره أبو محمد ابن عطية عن أبيه في المحرر الوجيز ٢/ ٥٢٩.
وأبو بكر غالب هو ابن عبد الرحمن بن غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، كان حافظاً للحديث، وعارفاً بأسماء الرجال، وكان ديِّناً فاضلاً. كفّ بصره في آخر عمره، توفي (٥١٨ هـ). تاريخ الإسلام للذهبي ١١/ ٢٩٤.

(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٥٢٩، وأبو الفضل الجوهري هو عبد الله بن الحسين المصري الواعظ، روى عن أبي سعد الماليني، وروى عنه أبو عبد الله الحميدي. توفي سنة (٤٨٠هـ). تاريخ الإسلام للذهبي ١٠/ ٤٥٣-٤٥٤.

(٤) القراءات الشاذة ص٨٠، والبحر ٦/ ١٤٥. وزاد ابن خالويه أنه قرأ: «سَفْرِنا» بإسكان الفاء. وعبد الله بن عبيد هو أبو الهاشم الليثي المكي، تابعي جليل. مات سنة (١١٣ هـ). غاية النهاية ١/ ٤٣٠.

﴿قَالَ﴾ أي: فتاه، والاستئنافُ بيانيٌّ، كأنه قيل: فما صنع الفتى حين قال له موسى عليه السلام ما قال؟ فقيل: قال: ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ﴾ أي: التجأنا إليها وأقمنا عندها. وجاء في بعض الروايات الصحيحة أنَّ موسى عليه السلام حين قال لفتاه: «لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا» قال: قد قطع الله عنك النصب[1]، وعلى هذا فيحتمل أنَّه بعد أن قال ذلك قال: «أرأيت» إلخ.

قال شيخ الإسلام: وذكر الإواء إلى الصخرة مع أنَّ المذكور فيما سبق بلوغُ مجمع البحرين؛ لزيادة تعيين محلِّ الحادثة فإنَّ المجمع محلٌّ متَّسعٌ لا يمكن تحقيقُ المراد بنسبة الحادثة إليه، ولتمهيد العذر فإنَّ الإواء إليها والنومَ عندها مما يؤدِّي إلى النسيان عادةً[2]. انتهى.

وهذا الأخير إنَّما يتمُّ على بعض الروايات من أنَّهما ناما عند الصخرة[3].

وذُكر أنَّ هذه الصخرةَ قريبةٌ من نهر الزيت وهو نهرٌ مَعينٌ، عنده كثيرٌ من شجر الزيتون.

و«أرأيت» قيل: بمعنى: أَخبِرْني، وتعقَّبه أبو حيان بأنَّها إذا كانت كذلك فلا بدَّ لها من أمرين: كونُ الاسم المستخبَر عنه معها، ولزومُ الجملة التي بعدها الاستفهام، وهما مفقودان هنا، ونقل هو وناظر الجيش في «شرح التسهيل» عن أبي الحسن الأخفش أنَّه يرى أنَّ «أرأيت» إذا لم يُر بعدها منصوبٌ ولا استفهامٌ، بل جملةٌ مصدَّرةٌ بالفاء كما هنا، مُخْرَجةٌ عن بابها ومضمَّنةٌ معنى «أمَّا» أو «تَنبَّهْ»، فالفاءُ جوابُها لا جوابُ «إذ»؛ لأنَّها لا تُجازَى إلا مقرونةً بـ «ما» بلا خلاف، فالمعنى: أمَّا ـ أو تنبَّهْ ـ إذ أوينا إلى الصخرة ﴿فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلْحُوتَ﴾.

وقال شيخُ الإسلام: الرؤيةُ مستعارةٌ للمعرفة التامَّة والمشاهدة الكاملة، ومرادُه بالاستفهام تعجيبُ موسى عليه السلام مما اعتراه هناك من النسيان مع كون ما شاهده من العظائم التي لا تكاد تُنسى، وقد جعل فقدانَه علامةً لوجدان

---

(١) صحيح البخاري (٤٧٢٦)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ ﷺ.
(٢) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٣.
(٣) صحيح البخاري (٤٧٢٥)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ ﷺ.

المطلوب، وهذا أسلوبٌ معتادٌ بين الناس، يقول أحدُهم لصاحبه إذا نابه خطب: أرأيتَ ما نابني؟ يريد بذلك تهويلَه وتعجيبَ صاحبه منه وأنَّه مما لا يعهَد وقوعُه، لا استخبارَه عن ذلك كما قيل. والمفعولُ محذوفٌ اعتماداً على ما يدلُّ عليه من قوله: «فإني» إلخ، وفيه تأكيدٌ للتعجيب وتربيةٌ لاستعظام المنسيِّ[1]. اهـ. وفيه من القصور ما فيه.

والزمخشريُّ جعله استخباراً فقال: إنَّ يوشع عليه السلام لمَّا طلب منه موسى عليه السلام الغداءَ ذكر ما رأى من الحوت وما اعتراه من نسيانه إلى تلك الغاية، فدُهِش فطفق يسأل عن سبب ذلك، كأنه قال: أرأيت ما دهاني إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت. فحُذِف ذلك[2]. اهـ.

وفيه إشارةٌ إلى أنَّ مفعولَ «أرأيت» محذوفٌ، وهو إما الجملةُ الاستفهاميةُ إن كانت «ما» في «ما دهاني» للاستفهام، وإما نفسُ «ما» إن كانت موصولةً، وإلى أنَّ «إذ» ظرفٌ متعلِّقٌ بـ «دهاني» وهو سببٌ لِمَا بعدَ الفاء في «فإني» وهي سببية، ونظيرُ ذلك قولُه تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١] فإنَّ التقدير: وإذ لم يهتدوا به ظهر عنادُهم فسيقولون.. إلخ، وهو قولٌ بأنَّ «أرأيت» بمعنى: أخبِرْني، وقد سمعتَ ما قيل عليه.

وفي تقديره أيضاً على الاحتمال الثاني في «ما»[3] حذفُ الموصول مع جزء الصلة بناءً على أنَّ «فإني نسيت» من تتمتها، وعلى العلات ليس المرادُ من الاستخبار حقيقتَه، بل تهويل الأمر أيضاً.

ثم لا يخفى أنَّ «رأى» إن كانت بصريةً أو بمعنى «عرف» احتاجت إلى مفعولٍ واحدٍ، والتقديرُ عند بعض المحقِّقين، أأبْصرتَ، أو: أعرفتَ حالي إذ أوينا، وفيه تقليلٌ للحذف، ولا يخفى حسنه، وإن كانت عِلْميةً احتاجت إلى مفعولين، وعلى هذا قال أبو حيان: يمكن أن تكونَ مما حُذِف منه المفعولان اختصاراً، والتقديرُ: أرأيتَ أمرَنا إذ أوينا ما عاقبته.

---

(١) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٣.

(٢) الكشاف ٢/ ٤٩٢.

(٣) في (م): ما في، بدل: في ما.

وإيقاع النسيان على اسم الحوت دون ضمير الغداء مع أنَّه المأمورُ بإيتائه قيل: للتنبيه من أول الأمر على أنَّه ليس من قبيلِ نسيانِ [المسافر][1] زاده في المنزل، وأنَّ ما شاهده ليس من قبيل الأحوال المتعلِّقة بالغداء من حيث هو غداءٌ وطعامٌ، بل من حيث هو حوتٌ كسائر الحيتان مع زيادة. وقيل: للتصريح بما في فقده إدخالُ السرور على موسى عليه السلام مع حصول الجواب، فقد تقدَّم رواية أنَّه قال له: لا أكلِّفك إلا أن تخبرَني بحيثُ يفارقك الحوت[2].

ثم الظاهر أنَّ النسيان على حقيقته، وهو ليس متعلِّقاً بذات الحوت بل بذِكْرِه. وجوِّز أن يكونَ مجازاً عن الفَقْد فيكون متعلِّقاً بنفس الحوت. والأكثرون على الأول، أي: نسيتُ أن أذكرَ لك أمرَ الحوت وما شاهدتُ من عجيب أمره.

﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ لعلَّه شغله بوساوسَ في الأهل ومفارَقةِ الوطن، فكان ذلك سبباً للنسيان بتقدير العزيز العليم، وإلا فتلك الحالُ مما لا تُنسى.

وقال بعضهم: إنَّ يوشع كان قد شاهد من موسى عليه السلام المعجزاتِ القاهراتِ كثيراً، فلم يبقَ لهذه المعجزة وقعٌ عظيمٌ لا يؤثِّر معه الوسوسةُ فنسي.

وقال الإمام: إنَّ موسى عليه السلام لما استعظمَ عِلمَ نفسِه، أزال الله تعالى عن قلب صاحبه هذا العلمَ الضروريَّ؛ تنبيهاً لموسى عليه السلام على أنَّ العلم لا يحصُل إلَّا بتعليم الله تعالى وحفظِه على القلب والخاطر[3]. وأنت تعلم أنَّه لو جعل الله تعالى المُشاهِدَ الناسيَ هو موسى عليه السلام كان أتمَّ في التنبيه.

وقد يقال: إنَّه أُنسي تأديباً له بناءً على ما تقدَّم من أنَّ موسى عليه السلام لمَّا قال له: «لا أُكلِّفك» إلخ، قال له: ما كلَّفْتَ كثيراً[4]، حيث استسهل الأمرَ ولم يُظهِر الالتجاءَ فيه إلى الله تعالى بأن يقول: أُخبِرُك إن شاء الله تعالى. وفيه أيضاً عتابٌ لموسى عليه السلام حيث اعتمد عليه في العلم بذهاب الحوت فلم يحصل له حتى نَصَب.

---

(١) زيادة من تفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٣، والكلام منه.

(٢) ينظر ص٤٢٢ من هذا الجزء.

(٣) التفسير الكبير ٢١/ ١٤٦-١٤٧.

(٤) ينظر ص٤٢٢ من هذا الجزء.

ثم إنَّ هذه الوسوسةَ لا تضُرُّ بمقام يوشع عليه السلام وإن قلنا: إنه كان نبيًّا وقتَ وقوعِ هذه القصة.

وقال بعضُ المحقِّقين: لعلَّه نَسي ذلك لاستغراقه في الاستبصار، وانجذابِ شراشرِه إلى جناب القدس بما اعتراه من مشاهدة الآيات الباهرة، وإنما نسبه إلى الشيطان مع أنَّ فاعلَه الحقيقيَّ هو الله تعالى، والمجازيَّ هو الاستغراق المذكورُ؛ هضماً لنفسه بجعل ذلك الاستغراق والانجذابِ لشَغْلِه عن التيقُّظِ للموعِد الذي ضربه الله تعالى بمنزلة الوساوس، ففيه تجوُّزٌ باستعارةِ الشيطان لمطلَق الشاغل، وفي الحديث: «إنَّه ليُغان على قلبي فأستغفِرُ اللهَ تعالى في اليومِ سبعين مرةً»[١].

أو لأنَّ عدمَ احتمالِ القوَّة للجانبَيْن واشتغالها بأحدِهما عن الآخر يُعدُّ من نقصان صاحبِها وتركِه المجاهداتِ والتصفيةِ، فيكون قد تجوَّزَ بذلك عن النقصان لكونه سببَه.

وضَمَّ حفصُ الهاءَ في: «أنسَانِيهُ»، وهو قليلٌ في مثل هذا التركيب قِلَّة النسيان في مثل هذه الواقعة، والجمهورُ على الكسرِ[٢]، وأمال الكسائيُّ فتحةَ السين[٣].

وقولُه تعالى: ﴿أَنْ أَذْكُرَهُۥ﴾ بدلُ اشتمالٍ من الهاء، أي: ما أنساني ذكرَه لك إلا الشيطانُ، قيل: وفي تعليق الفعل بضمير الحوتِ أولاً وبذكره له ثانياً على طريق الإبدالِ المُنبئ عن تنحية المبدَلِ منه إشارةٌ إلى أنَّ متعلَّق النسيان أيضاً[٤] ليس نفس الحوت بل ذكر أمره.

وفي مصحف عبد الله وقراءتِه: «أَن أُذكِّرَكَه»[٥].

وفي إيثار «أنْ» والفعل على المصدر نوعُ مبالغةٍ لا تخفى.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٧٠٢) (٤١) من حديث الأغرّ بن يسار المزني ﷺ، وسلف ١/ ٣٠٤.

(٢) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١١.

(٣) التيسير ص٤٦، والنشر ٢/ ٣٥.

(٤) لفظة: أيضاً، سقطت من (م)، والمثبت من الأصل وتفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٣، والكلام منه.

(٥) الكشاف ٢/ ٤٩٢، وجاء في تفسير الطبري ١٥/ ٣١٧، والمحرر الوجيز ٢/ ٥٢٩ أن في مصحف عبد الله: «وما أنسَانِيهُ أن أُذَكِّرَكَه إلَّا الشيطان»، وفي تفسير القرطبي ١٣/ ٣٢٢، والبحر ٦/ ١٤٧ أن فيه: «أن أذكره إلَّا الشيطان».

﴿وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلۡبَحۡرِ عَجَبٗا ٦٣﴾ الظاهرُ الذي عليه أكثرُ المفسرين أنَّ مجموعَه كلامُ يوشع، وهو تتمةٌ لقوله: «فإني نسيت الحوت»، وفيه إنباءٌ عن طرفٍ آخر من أمره، وما بينهما اعتراضٌ قُدِّم عليه للاعتناء بالاعتذار، كأنه قيل: حَيي واضطَربَ ووقع في البحر واتَّخَذَ سبيله فيه سبيلاً عجباً، فـ «سبيله» مفعولٌ أوَّل لـ «اتخذ»، و«في البحر» حالٌ منه، و«عجباً» مفعولٌ ثانٍ.

وفي ذكر السبيل ثم إضافتِه إلى ضمير الحوت ثم جعلِ الظرف حالاً من المضاف تنبيهٌ إجماليٌّ على أنَّ المفعولَ الثاني من جنس الأمور الغريبة، وفيه تشويقٌ للمفعول الثاني، وتكريرٌ مفيدٌ للتأكيد المناسب للمقام، فهذا التركيبُ في إفادة المراد أوفَى لحقِّ البلاغة من أن يقال: واتخذ في البحر سبيلاً عجباً.

وجوِّز أن يكون «في البحر» حالاً من «عجباً»، وأن يكون متعلِّقاً بـ «اتخذ»، وأن يكون المفعولَ الثاني له و«عجباً» صفة مصدرٍ محذوفٍ، أي: اتخاذاً عجباً، وهو كونُ مسلكِه كالطاق والسَّرَب.

وجوِّز أيضاً على احتمال كونِ الظرف مفعولاً ثانياً أن يُنصَب «عجباً» بفعلٍ منه مضمرٍ، أي: أَعجبُ عجباً، وهو من كلام يوشع عليه السلام أيضاً، تَعجَّبَ من أمر الحوت بعد أن أَخبَرَ عنه.

وقيل: إنَّ كلامَ يوشع عليه السلام قد تمَّ عند «البحر»، وقولُ: أعجَبُ عجباً، كلامُ موسى عليه السلام، كأنه قيل: وقال موسى: أعجبُ عجباً من تلك الحال التي أخبرتَ بها. وأنت تعلم أنَّه لو كان كذلك لجيء بالجملة الآتية بالواو العاطفة على هذا المقدَّر.

وقيل: يحتمل أن يكونَ المجموعُ من كلامه عزَّ وجل، وحينئذٍ يحتمل وجهين:

أحدُهما: أن يكون إخباراً منه تعالى عن الحوت بأنَّه اتخذ سبيلَه في البحر عجباً للناس.

وثانيهما: أن يكون إخباراً منه سبحانه عن موسى عليه السلام بأنَّه اتخذ سبيل الحوت في البحر عجباً يتعجَّب منه، و«عجباً» على هذا مفعولٌ ثانٍ، ولا ركاكةَ في تأخير «قال» الآتي عنه على هذا؛ لأنَّه استئنافٌ لبيانِ ما صدر منه عليه السلام بعدُ.

ويؤيِّد كونَه من كلام يوشع عليه السلام قراءةُ أبي حيوة: «واتخاذَ» بالنصب[1]، على أنَّه معطوفٌ على المنصوب في «أذكُرَه».

﴿قَالَ﴾ أي: موسى عليه السلام ﴿ذَٰلِكَ﴾ أي: الذي ذكرتَ من أمر الحوت ﴿مَا كُنَّا نَبْغِۚ﴾ أي: الذي كنَّا نطلُبه من حيث إنه أمارةٌ للفوز بما هو المطلوبُ بالذات.

وقرئ: «نَبْغِ» بغير ياء في الوصل[2]، وإثباتُها أحسنُ، وهي قراءةُ أبي عمرو والكسائيِّ ونافع[3].

وأما الوقفُ فالأكثر فيه طرحُ الياء اتباعاً لرسم المصحف، وأثبتَها في الحالَيْنِ ابنُ كثيرٍ[4].

﴿فَٱرْتَدَّا﴾ أي: رجعا ﴿عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا﴾ الأولى، والمراد: طريقهما الذي جاءا منه، ﴿قَصَصًا ﴿٦٤﴾﴾ أي: يقُصَّانها[5] قصصاً، أي: يتَّبعانها اتِّباعاً، فهو من: قصَّ أثرَه: إذا اتَّبعه، كما هو الظاهر، ونصبُه على أنَّه مفعولٌ لفعلٍ مقدَّرٍ من لفظه. وجوِّز أن يكونَ حالاً مؤوَّلاً بالوصف، أي: مقتصِّين حتى أتيا الصخرةَ التي فُقِد الحوتُ عندها.

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ﴾ الجمهورُ على أنَّه الخَضِر، بفتح الخاء وقد تُكسر، وكسر الضاد وقد تسكَّن، وقيل: اليسع. وقيل: إلياس. وقيل: ملكٌ من الملائكة، وهو قولٌ غريب باطلٌ كما في «شرح مسلم»[6].

والحقُّ الذي تشهد له الأخبارُ الصحيحة هو الأول، والخَضرُ لقبُه، ولُقِّب به كما أخرج البخاريُّ وغيره عن رسول الله ﷺ «لأنَّه جَلَس على فَرْوَةٍ بيضاءَ، فإذا هي

(١) القراءات الشاذة ص٨١، والبحر ٦/١٤٧.

(٢) التيسير ص ١٤٧، والنشر ٢/٣١٦، وهي قراءة عاصم وابن عامر وحمزة، ويعقوب وخلف.

(٣) التيسير ص١٤٧، وهي قراءة أبي جعفر من العشرة كما في النشر ٢/٣١٦.

(٤) التيسير ص١٤٧، وهي قراءة يعقوب من العشرة كما في النشر ٢/٣١٧.

(٥) في (م): يقصانه.

(٦) للنووي ١٥/١٣٦.

تهتزُّ مِن خَلفِه خَضراء»[١]. وأخرج ابن عساكر وجماعة عن مجاهد أنه لُقِّب بذلك لأنَّه إذا صلى اخضرَّ ما حوله[٢].

وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة أنَّ ذلك لأنه كان إذا جلس في مكان اخضرَّ ما حوله، وكانت ثيابُه خَضِراً. وأخرج عن السدِّي أنه إذا قام بمكانٍ نبت العشبُ تحت رِجليه حتى يُغطِّي قدميه[٣].

وقيل: لإشراقه وحسنه. والصوابُ ـ كما قال النوويُّ[٤] ـ الأولُ.

وكنيته أبو العباس، واسمه بَلْيا بموحدة مفتوحة ولام ساكنة وياء مثناة تحتية. وفي آخره ألف، قيل: ممدودةٌ. وقيل: أبليا، بزيادة همزة في أوله. وقيل: عامر.

وقيل: أحمد. ووهَّاه ابن دحية بأنَّه لم يسمَّ قبلَ نبينا ﷺ أحدٌ من الأمم السالفة بأحمد[٥].

وزعم بعضُهم أنَّ اسم الخضر اليسعُ، وأنه إنما سُمِّي بذلك لأنَّ علمه وَسِعَ ستَّ سماوات وستَّ أرضين، ووهَّاه ابن الجوزي[٦]، وأنت تعلم أنه باطلٌ لا واهٍ، ومثله القول بأنَّ اسمَه إلياس.

و اختلفوا في أبيه فأخرج الدارقطني في «الأفراد» وابن عساكر من طريق

---

(١) صحيح البخاري (٣٤٠٢)، وهو عند أحمد في مسنده (٨١١٣)، وابن حبان في صحيحه (٦٢٢٢)، جميعهم عن أبي هريرة ﷺ. والفروة: أرض بيضاء ليس فيها نبات. ووقع في رواية عند أحمد (٨٢٢٨) الفروة: الحشيش الأبيض وما أشبهه. قال أحمد: أظن هذا تفسيراً من عبد الرزاق.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ١٦/ ٤٠٢، وعزاه السيوطي لسعيد بن منصور وابن المنذر وابن أبي حاتم في الدر ٤/ ٢٣٤.

(٣) قول عكرمة والسدي عزاهما لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٣٦.

(٤) في شرح صحيح مسلم ١٥/ ١٣٦.

(٥) عمدة القاري ٢/ ٦٠، وابن دحية هو أبو الخطاب عمر بن حسن، توفي (٦٣٣ هـ)، وكان صاحب علم وفضل، إلّا أنه كان يدعي أشياء لا حقيقة لها. تاريخ الإسلام للذهبي ١٤/ ١١٣.

(٦) المصدر السابق.

مقاتل بن سليمان عن الضحاك عن ابن عباس أنه ابن آدم لصلبه[١].

وأخرج ابن عساكر عن سعيد بن المسيب أنَّ أمَّه روميةٌ وأبَاه فارسيٌّ[٢]. ولم يذكر اسمه، وذكر أنَّ إلياس أخوه من هذه الأم وهذا الأب.

وأخرج أيضاً عن أسباط عن السديِّ أنَّه ابن ملكٍ من الملوك، وكان منقطعاً في عبادة الله تعالى، وأحبَّ أبوه أن يزوِّجه فأبى، ثم أجاب فزوَّجه بامرأة بكرٍ، فلم يقربْها سنةً، ثم بثيِّبٍ فلم يقربها، ثم فرَّ فطلبه فلم يقدر عليه، ثم تزوَّجت امرأتُه الأولى، وكانت قد آمنت، وهي ماشطةُ امرأة فرعون[٣]. ولم يذكر أيضاً اسمَ أبيه.

وقيل: إنَّه ابنُ فرعون، على ما قيل: إنه أبوه، وسبحان مَن يُخرج الحيَّ من الميت ويُخرج الميِّتَ من الحيِّ.

وأخرج أبو الشيخ في «العظمة» وأبو نعيم في «الحلية» عن كعبِ الأَحبارِ أنَّه ابنُ عاميل، وأنَّه رَكب في نفرٍ من أصحابه حتى بلغ بحرَ الهند، وهو بحرُ الصين، فقال: يا أصحابي، دَلُّوني، فدَلَّوه في البحر أياماً وليالي، ثم صعد فقال: استقبلني ملك فقال لي: أيها الآدميُّ الخطَّاء، إلى أين ومن أين؟ فقلتُ: أردتُ أن أنظرَ عمقَ هذا البحر، فقال لي: كيف، وقد أهوى رجلٌ من زمانِ داود عليه السلام، ولم يبلغ ثُلُثَ قعره حتى الساعة، وذلك ثلاث مئة سنة[٤].

وأظنُّك لا تشكُّ بكذب هذا الخبر وإن قيل: حدِّث عن البحر ولا حرج.

وقيل: هو ابن العيص. وقيل: هو ابن كَلْيان، بكاف مفتوحة ولام ساكنة وياء مثناة تحتية بعدها ألف ونون.

---

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخه ١٦/ ٤٠٠ من طريق الدارقطني، وعزاه للدارقطني السيوطي في الدر ٤/ ٢٣٤. وقال الحافظ ابن حجر في «الزهر النضر في أحوال الخضر» ص١٨ عن رجال هذا السند: ورواد ضعيف، ومقاتل متروك والضحاك لم يسمع من ابن عباس.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ١٦/ ٤٠١.

(٣) تاريخ مدينة دمشق ١٦/ ٤١٩.

(٤) العظمة (٩٢٨)، وحلية الأولياء ٦/ ٧.

وقال ابن قتيبة في «المعارف»: قال وهب بن منبه: إنَّه ابن مَلْكان ـ بفتح الميم وإسكان اللام ـ ابن فالغ بن عابر بن شالخ[١] بن أرفخشذ بن سام بن نوح عليه السلام.

ولم يَصحَّ عندي شيءٌ من هذه الأقوال، بيدَ أنَّ صنيع النووي عليه الرحمة في «شرح مسلم» يُشعِر باختيارِ أنَّه بليا بن ملكان[٢]، وهو الذي عليه الجمهورُ، والله تعالى أعلم.

وصحَّ من حديث البخاريِّ وغيرِه أنَّهما «رجعا إلى الصخرة وإذا رجلٌ مسجًّى بثوبٍ قد جعل طرفَه تحت رجليه، وطرفَه الآخرَ تحت رأسه»[٣].

وفي «صحيح مسلم»: «فأتيا جزيرةً فوجدا الخضرَ قائماً يصلِّي على طنْفسَةٍ خضراء على كبد البحر»[٤].

وقال الثعلبي: انتهيا إليه وهو نائم[٥] على طنفسَةٍ خضراء على وجه الماء وهو مسجًّى بثوبٍ أخضر.

وقيل: إنَّ سبيلَ الحوت عاد حجراً، فلما جاءا إليه مَشَيا عليه حتى وصلا إلى جزيرةٍ فيها الخضر.

وصحَّ «أنَّهما لمَّا انتهيا إليه سلَّم موسى، فقال الخضر: وأنَّى بأرضِكَ السلامُ. فقال: أنا موسى. فقال: موسى بني إسرائيل؟ قال: نعم»[٦].

---

(١) كذا في الأصل و(م): بالخاء المعجمة، وفي مطبوع المعارف ص٤٢: شالح، بالحاء المهملة.

(٢) في الأصل و(م): ملكا، بغير نون، والمثبت من شرح مسلم ١٦/ ١٣٦.

(٣) صحيح البخاري (٤٧٢٦) وهو في مسند أحمد (٢١١١٩)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ رضي الله عنه.

(٤) لم نقف عليه في صحيح مسلم، وفي الحديث السابق عند أحمد والبخاري: «فوجدا خضراً على طِنْفِسَةٍ خضراء على كبد البحر». وليس فيه: قائماً يصلي. وينظر عمدة القاري ٢/ ١٩٤.

(٥) كذا في الأصل و(م) وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٢٤، وفي مطبوع قصص الأنبياء المسمى «عرائس المجالس» للثعلبي ص٢٢٧: قائم يصلي.

(٦) أخرجه البخاري (٤٧٢٥)، ومسلم (٢٣٨٠) وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أُبَيِّ بن كعب رضي الله عنه.

ورُوي أنَّه لمَّا سلَّم عليه وهو مسجًّى، عرفه أنَّه موسى، فرفع رأسَه فاستوى جالساً وقال: وعليك السلام يا نبيَّ بني إسرائيل، فقال موسى: وما أدراك بي، ومَن أخبرك أنِّي نبيُّ بني إسرائيل؟ فقال: الذي أدراك بي ودلَّك عليَّ، ثمَّ قال: ياموسى، أما يكفيك أنَّ التوراةَ بيدك وأنَّ الوحْيَ يأتيك؟ قال موسى: إنَّ ربي أرسلني إليك لأتبعَك وأتعلَّم من علمك.

والتنوين في «عبداً» للتفخيم، والإضافةُ في «عبادِنا» للتشريف والاختصاصِ، أي: عبداً جليلَ الشأن ممن اختصَّ بنا وشرُف بالإضافة إلينا.

﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا﴾ قيل: المرادُ بها الرزقُ الحلال والعيشُ الرغد. وقيل: العُزلة عن الناس وعدمُ الاحتياج إليهم. وقيل: طولُ الحياة مع سلامة البنية.

والجمهورُ على أنَّها الوحْيُ والنبوةُ، وقد أُطلِقت على ذلك في مواضع من القرآن، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم عن ابن عباس[1]. وهذا قولُ مَن يقول بنبوته عليه السلام، وفيه أقوالٌ ثلاثة، فالجمهورُ على أنَّه عليه السلام نبيٌّ وليس برسولٍ. وقيل: هو رسولٌ. وقيل: هو وليٌّ، وعليه القشيريُّ وجماعةٌ.

والمنصورُ ما عليه الجمهور، وشواهدُه من الآيات والأخبارِ كثيرةٌ، وبمجموعها يكاد يحصلُ اليقين.

وكما وقع الخلافُ في نبوته وقع الخلافُ في حياته اليومَ، فذهب جمعٌ إلى أنَّه ليس بحيٍّ اليومَ، وسئل البخاريُّ عنه وعن إلياس عليهما السلام: هل هما حيَّان؟ فقال: كيف يكون هذا وقد قال النبيُّ ﷺ ـ أي: قبل وفاته بقليل ـ: «لا يبقى على رأسِ المئة ممن هو اليومَ على ظهر الأرض أحدٌ»[2]؟

والذي في «صحيح مُسلم» عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ قبلَ موته: «ما من نفْسٍ منفوسةٍ [اليوم] يأتي عليها مئةُ سنةٍ وهي يومئذٍ حية»[3]. وهذا أبعدُ عن التأويل.

---

(١) عزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٣٦.

(٢) أخرج المرفوع البخاري في صحيحه (١١٦) من حديث ابن عمر، والقصة رواها النقاش كما ذكر ابن الجوزي في زاد المسير ٥/ ١٦٨.

(٣) صحيح مسلم (٢٥٣٨) وما بين حاصرتين منه.

وسئل عن ذلك غيره من الأئمة فقرأ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤].

وسئل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: لو كان الخضر حيًّا لوجب عليه أن يأتي إلى النبيِّ ﷺ ويجاهدَ بين يديه ويتعلَّم منه، وقد قال النبيُّ ﷺ يومَ بدر: «اللّهمَّ إن تَهلِكْ هذه العصابةُ لا تُعبَد في الأرض». فكانوا ثلاث مئة وثلاثة عشر رجلاً معروفين بأسمائهم وأسماءِ آبائهم وقبائلهم، فأين كان الخضر حينئذٍ؟![1].

وسئل إبراهيم الحربيُّ عن بقائه فقال: من أحال على غائبٍ لم ينتصف منه، وما ألقى هذا بين الناس إلا الشيطانُ[2].

ونقل في «البحر» عن شرف الدين أبي عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسيِّ القولَ بموته أيضاً[3]. ونقله ابنُ الجوزيِّ[4] عن علي بن موسى الرضا رضي الله عنهما أيضاً، وكذا عن إبراهيم بن إسحاق الحربيِّ، وقال أيضاً: كان أبو الحسين ابن المنادي[5] يقبِّح قولَ مَن يقول: إنَّه حيٌّ. وحكى القاضي أبو يعلى موتَه عن بعض أصحاب أحمد[6].

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٧/ ١٠٠بنحوه، ونقله المصنف عنه بواسطة ابن القيم في المنار المنيف ص ٦٨، والحديث قد سلف ١٠/ ٣٧-٣٨.

(٢) المنار المنيف ص ٦٧، وجاء في مجموع الفتاوى ٤/ ٣٣٧: أن السائل هو إبراهيم الحربي والمسؤول أحمد بن حنبل. وإبراهيم الحربي هو ابن إسحاق البغدادي، صاحب التصانيف، والإمام الحافظ العلامة، سمع أحمد وأبا عبيد بن سلّام ومسدّد وغيرهم، وحدث عنه خلق كثير. كان عابداً زاهداً ورعاً، له ترجمة طويلة في سير أعلام النبلاء ١٣/ ٣٥٦.

(٣) البحر ٦/ ١٤٧، والمرسي محدث مفسر فقيه، ولد سنة (٥٧٠ هـ)، وسمع الكثير من منصور الفُراوي، له تصانيف كثيرة مع زهد وورع وفقر وتعفف. توفي سنة (٦٥٥ هـ). شذرات الذهب ٧/ ٤٦٥.

(٤) كما في المنار المنيف ص٧٢، ولابن الجوزي مؤلَّف في هذه المسألة اسمه: عجالة المنتظر في شرح حال الخضر.

(٥) هو أحمد بن جعفر البغدادي، كان إماماً محدِّثاً، سمع الكثير وصنف كتباً كثيرةً، توفي سنة (٣٣٦ هـ). النجوم الزاهرة ٣/ ٢٩٥-٢٩٦.

(٦) تحرف في الأصل و(م) إلى محمد. والمثبت من المنار المنيف ص٧٢.

وكيف يُعقَل وجودُ الخضر ولا يُصلِّي مع رسول الله ﷺ الجمعةَ والجماعةَ، ولا يشهد معه الجهادَ، مع قوله عليه الصلاة والسلام: «والذي نفسي بيده لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلا أن يتبعني»[١]. وقولِه عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]، وثبوتِ أنَّ عيسى عليه السلام إذا نزل إلى الأرض يُصلِّي خلف إمام هذه الأمة، ولا يتقدَّم عليه في مبدأ الأمر[٢]، وما أبعدَ فهمَ مَن يُثبِت وجودَ الخضر عليه السلام ويَنسى ما في طيِّ إثباته من الإعراض عن هذه الشريعة.

ثم قال: وعندنا من المعقول وجوه على عدم حياته:

أحدها: أنَّ الذي قال بحياته قال: إنَّه ابنُ آدم عليه السلام لصلبه. وهذا فاسدٌ لوجهين:

الأوَّلُ: أنه يلزم أن يكونَ عمرُه اليومَ ستةَ آلاف سنة أو أكثر، ومثلُ هذا بعيدٌ في العادات في حقِّ البشر.

والثاني: أنَّه لو كان ولدَه لصلبه أو الرابعَ من أولاده كما زعموا أنَّه وزيرُ ذي القرنين لكان مهولَ الخلقة مُفرِطَ الطول والعرض، ففي «الصحيحين» من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «خُلِق آدمُ، طولُه ستون ذراعاً، فلم يزل الخلقُ ينقُص بعدَه»[٣]. وما ذكر أحدٌ ممن يزعم رؤيةَ الخضر أنه رآه على خلقةٍ عظيمةٍ وهو مِن أقدمِ الناس.

والوجه الثاني: أنه لو كان الخضر قبل نوح عليه السلام لركب معه في السفينة ولم ينقل هذا أحد.

الثالث: أنَّ العلماء اتفقوا على أنَّ نوحاً عليه السلام لمَّا خرج من السفينة مات مَن معه ولم يبق غيرُ نسله، ودليلُ ذلك قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ﴾ [الصافات: ٧٧].

---

(١) سلف عند الآية: ٤١ من سورة البقرة.

(٢) أخرجه (١٥٦) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٣) صحيح البخاري (٣٣٢٦)، وصحيح مسلم (٢٨٤١).

الرابع: أنَّه لو صحَّ بقاءُ بشرٍ من لدن آدم إلى قرب خراب الدنيا لكان ذلك من أعظم الآيات والعجائب، وكان خبرُه في القرآن مذكوراً في مواضع لأنه من آيات الربوبية وقد ذكر سبحانه عزَّ وجلَّ مَن استحياه ألفَ سنة إلا خمسين عاماً وجعله آيةً، فكيف لا يذكر جلَّ وعلا مَن استحياه أضعافَ ذلك؟!

الخامس: أنَّ القولَ بحياة الخضر قولٌ على الله تعالى بغير علم، وهو حرامٌ بنصِّ القرآن، أما المقدِّمة الثانية فظاهرةٌ، وأما الأولى فلأنَّ حياتَه لَو كانت ثابتةً لدلَّ عليها القرآنُ أو السنةُ أو إجماعُ الأمة، فهذا كتابُ الله تعالى فأين فيه حياةُ الخضر؟ وهذه سنةُ رسوله ﷺ فأين فيها ما يدلُّ على ذلك بوجه؟ وهؤلاء علماءُ الأمة فمتى أجمعوا على حياته؟

السادس: أنَّ غاية ما يتمسَّك به في حياته حكاياتٌ منقولةٌ يُخبِر الرجل بها أنَّه رأى الخضر، فيا لله تعالى العجب هل للخضر علامةٌ يعرفه بها مَن رآه؟! وكثيرٌ مِن زاعمي رؤيته يغترُّ بقوله: أنا الخضر. ومعلومٌ أنه لا يجوز تصديقُ قائلِ ذلك بلا برهانٍ من الله تعالى، فمن أين للرائي أنَّ المخبِرَ له صادقٌ لا يكذب؟

السابع: أنَّ الخضرَ فارقَ موسى بن عمران كليمَ الرحمن ولم يصاحبه، وقال: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ فكيف يرضى لنفسه بمفارقةِ مثل موسى عليه السلام، ثم يجتمع بجَهَلةِ العباد الخارجين عن الشريعة الذين لا يحضُرون جمعةً ولا جماعةً ولا مجلسَ علمٍ، وكلٌّ منهم يقول: قال لي الخضر، جاءني الخضر، أوصاني الخضر، فيا عجباً له يفارقُ الكليمَ ويدور على صُحبةِ جاهلٍ لا يصحبه إلا شيطانٌ رجيمٌ، سبحانك هذا بهتان عظيم!!

الثامن: أنَّ الأمةَ مُجمِعةٌ على أنَّ الذي يقول: أنا الخضر. لو قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: كذا وكذا. لم يُلتفَت إلى قوله ولم يُحتجَّ به في الدين، ولا مخلصَ للقائل بحياته عن ذلك إلا أن يقول: إنَّه لم يأت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ولا بايعه. أو يقول: إنه لم يُرسَل إليه. وفي هذا من الكفر ما فيه.

التاسع: أنَّه لو كان حيًّا لكان جهادُه الكفارَ، ورباطُه في سبيل الله تعالى، ومقامُه في الصفِّ ساعةً، وحضورُه الجمعةَ والجماعةَ، وإرشادُ جَهَلةِ الأمة = أفضلَ

بكثير من سياحته بين الوحوش في القفار والفلوات[1]. إلى غير ذلك، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما له وما عليه.

وشاع الاستدلال بخبر: لو كان الخضر حيًّا لزارني. وهو ـ كما قال الحفَّاظ ـ خبرٌ موضوعٌ لا أصلَ له[2]، ولو صحَّ لأغنى عن القيل والقال، ولا نقطع به الخصامُ والجدال.

وذهب جمهورُ العلماء إلى أنَّه حيٌّ موجودٌ بين أظهرنا، وذلك متفقٌ عليه عند الصوفية قدِّست أسرارُهم. قاله النوويُّ[3]، ونَقَل عن الثعلبيِّ المفسِّر أنَّ الخضر نبيٌّ معمَّر على جميع الأقوال محجوبٌ عن أبصار أكثر الرجال[4].

وقال ابن الصلاح[5]: هو حيٌّ اليومَ عند جماهير العلماء، والعامةُ معهم في ذلك، وإنما ذهب إلى إنكار حياته بعضُ المحدِّثين.

واستدلُّوا على ذلك بأخبارٍ كثيرةٍ منها ما أخرجه الدارقطنيُّ في «الأفراد» وابن عساكر عن الضحَّاك عن ابن عباس أنه قال: الخضر ابن آدم لصلبه، ونُسئ له في أجله حتى يكذِّب الدجَّال[6]. ومثله لا يقال من قبل الرأي.

ومنها ما أخرجه ابن عساكر عن ابن إسحاق قال: حدثنا أصحابُنا أنَّ آدم عليه السلام لمَّا حضره الموت جمع بنيه فقال: يا بَنيَّ، إنَّ الله تعالى مُنزلٌ على أهل الأرض عذاباً، فليكن جسدي معكم في المغارة حتى إذا هبطتم فابعثوا بي وادفنوني بأرض الشام. فكان جسدُه معهم، فلمَّا بعث الله تعالى نوحاً ضمَّ ذلك الجسدَ، وأرسل الله تعالى الطوفانَ على الأرض فغرقت زماناً، فجاء نوحٌ حتى نزل بابلَ وأوصى بنيه الثلاثة أن يذهبوا بجسده إلى المغار الذي أمرهم أن يدفنوه به، فقالوا: الأرضُ وحشةٌ لا أنيسَ بها، ولا نهتدي الطريقَ، ولكن كُفَّ حتى يأمن الناسُ

---

(١) المنار المنيف ص٧٢-٧٦.

(٢) ينظر المصنوع في معرفة الحديث الموضوع ص١٠٥، وكشف الخفاء ١/ ٥١٣.

(٣) في شرح صحيح مسلم ١٥/ ١٣٥-١٣٦.

(٤) عرائس المجالس ص٢٢٦.

(٥) كما في شرح صحيح مسلم للنووي ١٥/ ١٣٦.

(٦) سلف ص٤٣٤ من هذا الجزء، وذكرنا ثمة أن سنده ضعيف ومنقطع.

ويكثُروا. فقال لهم نوح: إنَّ آدم قد دعا الله تعالى أن يطيلَ عمرَ الذي يدفنه إلى يوم القيامة. فلم يزل جسدُ آدم حتى كان الخضرُ هو الذي تولَّى دفنَه، فأنجز الله تعالى له ما وعده، فهو يَحيا إلى ما شاء الله تعالى له أن يحيا[1].

وفي هذا سببُ طول بقائه، وكأنه سببٌ بعيدٌ، وإلا فالمشهورُ فيه أنه شرب من عين الحياة حين دخل الظلمة مع ذي القرنين وكان على مقدمته[2].

ومنها ما أخرجه الخطيب وابن عساكر عن عليٍّ رضي الله عنه وكرَّم وجهَه قال: بينا أنا أطوف بالبيت إذا رجلٌ متعلِّقٌ بأستار الكعبة يقول: يا مَن لا يشغله سمعٌ عن سمع، ويا مَن لا تغلطه المسائلُ، ويا مَن لا يتبرَّمُ بإلحاح الملحِّين، أَذِقني بردَ عفوك وحلاوةَ رحمتك. قلتُ: ياعبد الله أَعِد الكلامَ. قال: أسمعتَه؟ قلتُ: نعم. قال: والذي نفسُ الخضرِ بيده ـ وكان هو الخضر ـ لا يقولهُن عبدٌ دُبُرَ الصلاة المكتوبة إلا غُفِرَتْ ذنوبُه وإن كانت مثلَ رمل عالج وعددِ المطر وورقِ الشجر[3].

ومنها ما نقله الثعلبيُّ عن ابن عباس قال: قال عليٌّ كرَّم الله تعالى وجهَه: إنَّ رسولَ الله ﷺ لمَّا تُوفِّي وأخذْنا في جهازه خرج الناسُ وخلا الموضعُ، فلمَّا وضعتُه على المغتسل إذا بهاتفٍ يهتِفُ من زاوية البيت بأعلى صوته: لا تغسلوا محمداً فإنه طاهرٌ طَهِر. فوقع في قلبي شيءٌ من ذلك وقلتُ: ويلك من أنتَ؟ فإنَّ النبيَّ ﷺ بهذا أمَرَنا، وهذه سنَّتُه. وإذا بهاتفٍ آخر يهتف بي من زاوية البيت بأعلى صوته: غسِّلوا محمداً، فإنَّ الهاتفَ الأول كان إبليس الملعون حسد محمداً ﷺ أن يدخُل قبرَه مغسولاً. فقلت: جزاك الله تعالى خيراً، قد أخبرتني بأنَّ ذلك إبليس، فمن أنتَ؟ قال أنا الخضر، حضرتُ جنازةَ محمد ﷺ.

---

(١) تاريخ مدينة دمشق ١٦/ ٤٠٠.

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق ١٧/ ٣٤٨ من طريق أبي جعفر عن أبيه قوله، وفيه: سفيان بن وكيع، وحديثه ساقط.

(٣) تاريخ بغداد ٤/ ١١٨-١١٩، وتاريخ مدينة دمشق ١٦/ ٤٢٥ وهو من طريق عبد الله بن محرر، عن يزيد بن الأصم، عن علي ﷺ، قال ابن كثير في البداية والنهاية ٢/ ٢٥٩: هذا ضعيف من جهة عبد الله بن محرر، فإنه متروك الحديث، ويزيد بن الأصم لم يدرك علياً، ومثل هذا لا يصح.

ومنها ما أخرجه الحاكم في «المستدرك» عن أنس بن مالك قال: لمَّا توفي رسولُ الله ﷺ واجتمع الصحابة دخل رجل أشهبُ اللحية جسيمٌ صبيحٌ، فتخطَّى رقابَهم فبكى، ثم التفت إلى الصحابة فقال: إنَّ في الله تعالى عزاءً من كلِّ مصيبةٍ، وعوضاً من كلِّ فائتٍ، وخلفاً مِن كلِّ هالكٍ، فإلى الله تعالى فأنيبوا، وإليه تعالى فارغبوا، ونظرُه سبحانه إليكم في البلاء فانظروا، فإنما المصابُ مَن لم يُجبر. فقال أبو بكر وعليٌّ رضي الله عنهما: هذا الخضرُ عليه السلام[1].

ومنها ما أخرجه ابن عساكر أنَّ إلياس والخضرَ يصومان شهرَ رمضان في بيت المقدس، ويحجَّان في كلِّ سنة، ويشربان من زمزم شربةً تكفيهما إلى مثلها من قابل[2].

ومنها ما أخرجه ابنُ عساكر أيضاً والعقيليُّ والدارقطنيُّ في «الأفراد» عن ابن عباس عن النبيِّ ﷺ قال: «يلتقي الخضرُ وإلياس كلَّ عامٍ في الموسم، فيحلقُ كلُّ واحدٍ منهما رأسَ صاحبه، ويتفرَّقان عن هذه الكلمات: باسم الله ما شاء الله، لا يسوق الخير إلا الله، ما شاء الله، لا حول ولا قوَّة إلا بالله»[3].

ومنها ما أخرجه ابن عساكر بسنده عن محمد بن المنكدر قال: بينما عمر بن الخطَّاب يصلِّي على جنازةٍ إذا بهاتفٍ يهتف من خلفه: لا تسبقْنا بالصلاة يرحمك الله تعالى. فانتظره حتى لَحِق بالصفِّ الأوَّل، فكبَّر عمر وكبَّر الناسُ معه، فقال الهاتفُ: إنْ تعذِّبه فكثيراً عصاك، وإن تغفر له ففقيرٌ إلى رحمتك. فنظر عمرُ وأصحابُه إلى الرجل، فلمَّا دُفن الميت وسُوِّي عليه التراب قال: طوبى لك يا صاحب القبر، إن لم تكن عريفاً، أو جابياً، أو خازناً، أو كاتباً، أو شرطيًّا.

---

(١) المستدرك ٣/ ٥٨، وفيه: أصهب، بدل: أشهب، ورواه بلفظ المصنف البيهقي في الدلائل ٧/ ٢٦٩، وقال: فيه عباد بن عبد الصمد، ضعيف، وهذا منكر بمرة. اهـ. وقال الحاكم: فيه عباد بن عبد الصمد ليس من شرط هذا الكتاب. اهـ. ووقع في الأصل و(م) بدل أنس بن مالك: جابر، وهو خطأ.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ١٦/ ٤٢٨، عن ابن أبي روَّاد قوله.

(٣) الضعفاء للعُقيلي ١/ ٢٢٤-٢٢٥، وتاريخ مدينة دمشق ٩/ ٢١١، وعزاه للدارقطني ابنُ حجر في الزهر النضر ص٦١. وفيه الحسن بن رزين، قال العقيلي: مجهول الرواية.

فقال عمر: خذوا لي الرجلَ نسأله عن صلاته وكلامه هذا عمن هو، فتوارى عنهم، فنظروا فإذا أثرُ قدمه ذراعٌ، فقال عمر: هذا والله الذي حدَّثنا عنه النبيُّ ﷺ[1].

والاستدلال بهذا مبنيٌّ على أنَّه عنى بالمحدَّث عنه الخضر عليه السلام.

إلى غير ذلك، وكثيرٌ مما ذُكر وإن لم يدلَّ على أنه حيٌّ اليومَ، بل يدلُّ على أنَّه كان حيًّا في زمنه ﷺ، ولا يلزم من حياته إذ ذاك حياتُه اليومَ، إلَّا أنَّه يكفي في ردِّ الخصم، إذ هو ينفي حياته إذ ذاك كما ينفي حياته اليومَ، نعم إذا كان عندنا مَن يُثبتها إذ ذاك وينفيها الآنَ لم ينفع ما ذُكر معه، لكن ليس عندنا مَن هو كذلك، وحكاياتُ الصالحين من التابعين والصوفية في الاجتماع به والأخذِ عنه في سائر الأعصار أكثرُ مَن أن تُحصَر، وأشهرُ مِن أن تذكر. نعم أجمع المحدِّثون القائلون بحياته عليه السلام على أنَّه ليس له روايةٌ عن النبيِّ ﷺ كما صرَّح به العراقيُّ في «تخريج أحاديث الإحياء»[2].

وهذا خلافُ ما عند الصوفية فقد ادَّعى الشيخ علاء الدين استفادةَ الأحاديث النبوية عنه بلا واسطة. وذكر السهرورديُّ في «السرِّ المكتوم» أنَّ الخضرَ عليه السلام حدثنا بثلاث مئة حديث سمعه من النبيِّ ﷺ شِفاهاً.

واستدلَّ بعضُ الذاهبين إلى حياته الآن بالاستصحاب، فإنَّه قد تحقَّقت من قبلُ بالدليل، فتبقى على ذلك إلى أن يقومَ الدليلُ على خلافها، ولم يقم.

وأجابوا عما استدلَّ به الخصم مما تقدَّم:

فأجابوا عما ذكره البخاريُّ من الحديث الذي لا يُوجِبُ نفْيَ حياته في زمانه ﷺ، وإنما يُوجِب بظاهره نفيَها بعد مئة سنة من زمانِ القول = بأنَّه لم يكن حينئذٍ على ظهر الأرض، بل كان على وجه الماء، وبأنَّ الحديثَ عامٌّ فيما يشاهده الناس بدليلِ استثناء الملائكة عليهم السلام وإخراج الشيطان، وحاصلُه انخرامُ القرن الأول، نعم هو نصٌّ في الردِّ على مدَّعي التعمير كـ : رَتَن بن عبد الله الهنديِّ

---

(١) تاريخ مدينة دمشق ١٦/٤٢٤، وقال ابن كثير في البداية والنهاية ٢/٢٥٩: هذا الخبر فيه مبهم، وفيه انقطاع (يعني بين ابن المنكدر وعمر) ولا يصح مثله.

(٢) على هامش إحياء علوم الدين ١/٣٣٦ و٣٥٢.

التبريزيّ، الذي ظهر في القرن السابع وادَّعى الصحبة وروى الأحاديث[1].

وفيه أنَّ الظاهرَ ممن على ظهر الأرض مَن هو مِن أهل الأرض ومتوطِّنٌ فيها عرفاً، ولا شكَّ أنَّ هذا شاملٌ لمن كان في البحر، ولو لم يُعدَّ مَن في البحر ممن هو على ظهر الأرض لم يكن الحديث نصًّا في الردِّ على رتن وأضرابه، لجواز أن يكونوا حين القول في البحر، بل متى قيل هذا التأويلُ خرج كثيرٌ من الناس من عموم الحديث، وضَعُفَ العموم في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥]. ولينظر في قول مَن قال: يحتمل أنَّه كان وقتَ القول في الهواء. ففيه أيضاً ما لا يخفى على الناظر.

ويَرِد على الجواب الثاني أنَّ الخضرَ لو كان موجوداً لكان ممن يُشاهده الناس، كما هو الأمر المعتاد في البشر، وكونه عليه السلام خارجاً عن ذلك لا يثبُت إلا بدليل، وأنّى هو؟ فتأمل.

وأجابوا عما قاله الشيخ ابن تيمية بأنَّ وجوبَ الإتيان ممنوعٌ، فكم من مؤمن به ﷺ في زمانه لم يأته عليه الصلاة والسلام، فهذا خيرُ التابعين أويس القرني رضي الله عنه، لم يتيسَّر له الإتيان والمرافقة في الجهاد ولا التعلُّم من غير واسطة، وكذا النجاشيُّ رضي الله عنه، على أنَّا نقول: إنَّ الخضر عليه السلام كان يأتيه ويتعلَّم منه ﷺ لكن على وجه الخفاء؛ لعدم كونه مأموراً بإتيان العلانية لحكمةٍ إلهيةٍ اقتضت ذلك.

وأما الحضورُ في الجهاد فقد روى ابن بشكوال في كتاب «المستغيثين بالله تعالى» عن عبد الله بن المبارك أنَّه قال: كنتُ في غزوة فوقع فرسي ميّتاً، فرأيتُ رجلاً حَسَن الوجه طَيِّب الرائحة قال: أتحبُّ أن تركَب فرسك؟ قلتُ: نعم. فوضع يدَه على جبهة الفرس حتى انتهى إلى مؤخَّره، وقال: أقسمتُ عليك أيتها العِلَّة بعزَّة عزَّة الله، وبعظمة عظمة الله، وبجلال جلال الله، وبقُدرة قدرة الله، وبسُلطان سلطان الله، وبلا إله إلا الله، وبما جرى به القلمُ من عند الله، وبلا حول ولا قوة

---

(١) رتن الهندي: قال الذهبي: شيخ دجال بلا ريب، ظهر بعد الست مئة، فادعى الصحبة، مات سنة (٦٣٢هـ)، ومع كونه كذاباً، رووا عنه جملة كبيرةً من أسمج الكذبِ المحال. ميزان الاعتدال ٢/ ٤٥، ولسان الميزان ٣/ ٤٥٧. وقد صنف الذهبي جزءاً في تبيين كذبه سماه: «كَسْرُ وَثَنِ رَتَن».

إلا بالله، إلا انصرفت. فوثَب الفرسُ قائماً بإذن الله تعالى وأخذ الرجلُ بركابي وقال: اركَبْ. فركِبتُ ولحقتُ بأصحابي، فلمَّا كان من غداة غدٍ، وظهرْنا على العدوِّ فإذا هو بين أيدينا، فقلت: ألستَ صاحبي بالأمس؟ قال: بلى. فقلتُ: سألتك بالله تعالى مَن أنت؟ فوثب قائماً فاهتزَّت الأرضُ تحته خضراء، فقال: أنا الخضر[1].

فهذا صريحٌ في أنه قد يحضر بعضَ المعارك.

وأما قوله ﷺ: في بدر: «اللَّهم إن تهلك هذه العصابةُ لا تعبد في الأرض»[2]، فمعناه: لا تعبد على وجه الظهور والغلبة وقوَّة الأمَّة، وإلا فكم من مؤمنٍ كان بالمدينة وغيرها ولم يحضُر بدراً.

ولا يخفى أنَّ نظم الخضر عليه السلام في سلك أويس القرني والنجاشي وأضرابهما ممن لم يمكنه الإتيانُ إليه ﷺ بعيدٌ عن الإنصاف وإن لم نَقُلْ بوجوب الإتيان عليه عليه السلام، وكيف يقول مُنصِفٌ بإمامته ﷺ لجميع الأنبياء عليهم السلام واقتداءِ جميعهم به ليلةَ المعراج، ولا يرى لزومَ الإتيان على الخضر عليه السلام والاجتماع معه ﷺ، مع أنَّه لا مانعَ له من ذلك بحسب الظاهر، ومتى زعم أحدٌ أنَّ نسبتَه إلى نبينا ﷺ كنسبته إلى موسى عليه السلام فليجدِّد إسلامه. ودعوى أنَّه كان يأتي ويتعلَّم خفيةً لعدم أمره بذلك علانية لحكمةٍ إلهيةٍ مما لم يقم عليها الدليلُ، على أنه لو كان كذلك لذكره ﷺ ولو مرَّةً، وأين الدليل على الذكر؟ وأيضاً لا تظهر الحكمةُ في منعه عن الإتيانِ مرَّةً أو مرتين على نحو إتيان جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبيِّ رضي الله عنه، وإن قيل: إنَّ هذه الدعوى مجرَّدُ احتمال، قيل: لا يلتفت إلى مثله إلا عند الضرورة، ولا تتحقَّقُ إلا بعدَ تحقُّقِ وجودِه إذ ذاك بالدليل، ووجودُه كوجوده عندنا.

---

(١) عزاه لابن بشكوال الدَّميريُّ في حياة الحيوان ٢/٢١٩-٢٢٠. وابن بشكوال: خلف بن عبد الملك بن مسعود أبو القاسم القرطبي، حافظ الأندلس في عصره ومؤرخها ومسندها، حجة حافظ، ألَّف خمسين تأليفاً في أنواع العلم منها كتاب الصلة في علماء الأندلس، روى عن أبي بكر ابن العربي وطائفة، توفي سنة (٥٧٨ هـ). تاريخ الإسلام ١٢/٦١٢.

(٢) أخرجه مسلم (١٧٦٣) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وسلف ١٠/٣٨.

وأما ما رُوِي عن ابن المبارك فلا نسلِّم ثبوته عنه، وأنتَ إذا أمعنتَ النظرَ في ألفاظ القصة استبعدتَ صحَّتها، ومن أنصف يعلم أنَّ حضورَه عليه السلام يوم قال النبيُّ ﷺ لسعد رضي الله عنه: «ارم، فداك أبي وأمي»[1] كان أهمَّ من حضوره مع ابن المبارك، واحتمالُ أنه حضر ولم يره أحدٌ أشبهُ شيءٍ بالسفسطة.

وأما ما ذكروه في معنى الحديث فلقائل أن يقول: إنه بعيدٌ، فإنَّ الظاهرَ منه نفْي أن يُعبَد سبحانه إن أهلك تلك العصابةَ مطلقاً، على معنى أنَّهم إن أُهلِكوا والإسلام غضٌّ ارتدَّ الباقون، ولم يكد يُؤمِن أحدٌ بعدُ، فلا يَعبُده سبحانه أحدٌ من البشر في الأرض حينئذٍ، وقد لا يوسَّط حديث الارتداد بأن يكون المعنى: اللهم إن تهلِك هذه العصابة الذين هم تاجُ رأس الاسلام استولى الكفارُ على سائر المسلمين بعدَهم فأهلكوهم، فلا يعبدُك أحدٌ من البشر حينئذٍ.

وأيًّاما كان فالاستدلال بالحديث على عدم وجود الخضر عليه السلام له وجهٌ، فإن أجابوا عنه بأنَّ المرادَ نفْيُ أن يشاهَد مَن يعبده تعالى بعدُ، والخضر عليه السلام لا يُشاهَد. وَرَدَ عليه ما تقدَّم.

وأجابوا عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ [الأنبياء:٣٤] بأنَّ المرادَ من الخلد الدوامُ الأبديُّ، والقائلون بوجوده اليومَ لا يقولون بتأبيده، بل منهم مَن يقول: إنه يقاتِل الدجالَ ويموت. ومنهم من يقول: إنه يموت زمانَ رفع القرآن. ومنهم من يقول: إنه يموت في آخر الزمان. ومراده أحد هذين الأمرين أو ما يقاربهما.

وتعقِّب بأنَّ الخلد بمعنى الخلود، وهو على ما يقتضيه ظاهرُ قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء:٥٧] حقيقةٌ في طولِ المكث، لا في دوام البقاء، فإنَّ الظاهرَ التأسيسُ لا التأكيد، وقد قال الراغب: كلُّ ما يتباطأ عنه التغييرُ والفسادُ تصفه العربُ بالخلود، كقولهم للأثافي: خوالد. وذلك لطول مكثها لا لدوامها وبقائها[2]. انتهى. وأنت تعلم قوَّةَ الجواب؛ لأنَّ المكثَ الطويل ثبت لبعض البشر كنوح عليه السلام.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٠٥٥)، ومسلم (٢٤١٢) من حديث سعد رضي الله عنه، وسلف ٥/ ٢١.

(٢) المفردات (خلد).

وأجابوا عما نُقِل عن ابن الجوزي من الوجوه العقلية:

أما عن الأول من وجهَي فساد القول: بأنَّه ابنُ آدم عليه السلام بعد تسليم صحَّة الرواية، فبأنَّ البعدَ العادي لا يضرُّ القائل بتعميره هذه المدةَ المديدةَ؛ لأنَّ ذلك عندَه من خرق العادات.

وأما عن الثاني: فبأنَّ ما ذكر من عظم خلقة المتقدِّمين خارجٌ مخرج الغالب، وإلا فيأجوجُ ومأجوجُ من صلب يافث بن نوح، وفيهم مَن طولُه قَدْرَ شبرٍ كما رُوي في الآثار، على أنَّه لا بدعَ في أن يكون الخضرُ عليه السلام قد أُعطِيَ قوةَ التشكُّل والتصوُّر بأيِّ صورةٍ شاء كجبريل عليه الصلاة والسلام، وقد أثبت الصوفيةُ قُدِّست أسرارُهم هذه القوةَ للأولياء، ولهم في ذلك حكاياتٌ مشهورة.

وأنت تعلم أنَّ ما ذُكر عن يأجوج ومأجوج من أنَّ فيهم مَن طولُه قدرَ شبرٍ ـ بعد تسليمه ـ لقائل أن يقول فيه: إنَّ ذلك حين يفتح السدُّ، وهو في آخر الزمان ولا يتمُّ الاستنادُ بحالهم إلا إذا ثبت أنَّ فيهم مَن هو كذلك في الزمن القديم.

وما ذكر من إعطائه قوَّة التشكُّلِ احتمالٌ بعيدٌ، وفي ثبوته للأولياء خلافُ كثيرٍ من المحدِّثين. وقال بعض الناس: لو أعطي أحدٌ من البشر هذه القوَّةَ لأعطيها النبيُّ ﷺ يومَ الهجرة، فاستغنَى بها عن الغار وجعلَها حجاباً له عن الكفار، وللبحث في هذا مجالٌ.

وعن الثاني من الوجوه: بأنَّه لا يلزمُ مِن عدم نقلِ كونه في السفينة ـ إن قلنا بأنَّه عليه السلام كان قبل نوح عليه السلام ـ عدمُ وجوده؛ لجواز أنَّه كان ولم يُنقل، مع أنَّه يحتمل أن يكونَ قد رَكِب ولم يشاهَد. وهذا كما ترى.

وقال بعضُ الناس: إذا كان احتمالُ إعطاءِ قوَّة التشكُّلِ قائماً عند القائلين بالتعمير فليقولوا: يحتمل أنَّه عليه السلام قد تشكَّل فصار في غايةٍ من الطول بحيث خاض في الماء ولم يَحتج إلى الركوب في السفينة على نحوِ ما يزعمه أهلُ الخرافات في عوج بن عوق.

وأيضاً هم يقولون: له قدرةُ الكون في الهواء، فما منعهم من أن يقولوا بأنَّه

يحتمل أنَّه لم يركب وتحفَّظ عن الماء بالهواء، كما قالوا باحتمالِ أنَّه كان في الهواء، في الجواب عن حديث البخاريّ[1].

وأيضاً ذكر بعضُهم عن العلامي[2] في تفسيره أنَّ الخضر يدور في البحار يهدي مَن ضلَّ فيها، وإلياس يدور في الجبال يهدي مَن ضلَّ فيها، هذا دأبُهما في النهار، وفي الليل يجتمعان عند سدِّ يأجوج ومأجوج يحفظانه، فلِمَ لم يقولوا: إنَّه عليه السلام بقي في البحر حين ركب غيرُه السفينةَ؟

ولعلهم إنما لم يقولوا ذلك لأنَّ ما ذكر قد رَوَى قريباً منه الحارث بن أبي أسامة في مسنده عن أنس مرفوعاً، ولفظه: «إنَّ الخضرَ في البحر، وإلياس في البرِّ، يجتمعان كلَّ ليلةٍ عند الردم الذي بناه ذو القرنين» الخبر[3]، وقد قالوا: إنَّ سندَه واهٍ.

أو: لأنَّهم لا يُثبِتون له هذه الخدمةَ الإلهية في ذلك الوقت، ويوشك أن يقولوا في إعطائه قوةَ التشكُّل والكون في الهواء كذلك.

وعن الثالث: بأنَّه لا نسلِّم الاتفاقَ على أنه مات كلُّ أهل السفينة، ولم يبق بعد الخروج منها غيرُ نسل نوح عليه السلام، والحصر في الآية إضافيٌّ بالنسبة إلى المكذِّبين بنوح عليه السلام.

وأيضاً المرادُ أنَّه مات كلُّ مَن كان ظاهراً مشاهداً غير نسله عليه السلام، بدليل أنَّ الشيطانَ كان أيضاً في السفينة.

وأيضاً المرادُ من الآية بقاءُ ذريته عليه السلام على وجه التناسُل، وهو لا ينفي بقاءَ مَن عداهم من غير تناسُلٍ، ونحن ندَّعي ذلك في الخضر.

على أنَّ القول بأنَّه كان قبل نوح عليهما السلام قولٌ ضعيفٌ، والمعتمد كونُه بعد ذلك، ولا يخفى ما في بعض ما ذكر من الكلام.

---

(١) في صحيحه برقم (١١٦) وسلف ص٤٣٦ من هذا الجزء.

(٢) هو قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي، له: فتح المنان في تفسير القرآن، توفي (٧١٠هـ). كشف الظنون ٢/ ١٢٣٥.

(٣) زوائد مسند الحارث للهيثمي (٩٢٦)، وفيه: اليسع، بدل: الخضر، قال الحافظ ابن حجر في المطالب العالية ٣/ ٢٧٨، فيه ضعفٌ جدًا.

وعن الرابع: بأنه لا يلزم من كون تعميره من أعظم الآيات أن يُذكَر في القرآن العظيم كرَّاتٍ، وإنَّما ذكر سبحانه نوحاً عليه السلام تسليةً لنبينا ﷺ بما لاقى من قومه في هذه المدَّة مع بقائهم مصرِّين على الكفر حتى أُغرقوا، ولا توجد هذه الفائدةُ في ذكر عمر الخضر عليه السلام لو ذكر، على أنه قد يقال: مِن ذكر طول عمر نوح عليه السلام تصريحاً يُفهَم تجويزُ عمرٍ أطولَ من ذلك تلويحاً.

وتعقِّب بأنَّ لنا أن نعودَ فنقول: لا أقلَّ من أن يذكر هذا الأمرُ العظيم في القرآن العظيم مرَّة، لأنَّه من آيات الربوبية في النوع الإنسانيِّ، وليس المرادُ أنه يلزم عقلاً من كونه كذلك ذِكْرُه، بل ندَّعي أنَّ ذكرَ ذلك أمرٌ استحسانيٌّ، لا سيَّما وقد ذُكر تعميرُ عدوِّ الله تعالى إبليس عليه اللعنة، فإذا ذُكر يكون القرآن مشتملاً على ذكر معمَّرٍ من الجنِّ مُبعَدٍ، وذكرِ معمَّرٍ من الإنس مقرَّبٍ، ولا يخفى حُسنُه. وربَّما يقال: إنَّ فيه أيضاً إدخالَ السرور على النبيِّ ﷺ، وبأنَّ التجويزَ المذكورَ في حيِّز العلاوة مما لا كلامَ فيه، إنَّما الكلام في الوقوع، ودون إثباته الظفرُ بماء الحياة.

وأجابَ بعضُهم بأنَّ في قوله تعالى: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا﴾ إشارةً إلى طول عمره عليه السلام على ما سمعتَ عن بعضٍ في تفسيره. ورُدَّ بأنَّ تفسيرَه بذلك مبنيٌّ على القول بالتعمير، فإنْ قُبِلَ قُبِل، وإلا فلا.

وعن الخامس: بأنَّا نختار أنَّه ثابتٌ بالسنة، وقد تقدَّم لك طرفٌ منها.

وتعقِّب بما نقله علي القاري عن ابن قيم الجوزية أنَّه قال: إنَّ الأحاديثَ التي يذكر فيها الخضرُ عليه السلام وحياتُه كلُّها كذبٌ، ولا يصحُّ في حياته حديثٌ واحدٌ[1]. ومن ادَّعى الصحَّةَ فعليه البيانُ.

وقيل: يكفي في ثبوته إجماعُ المشايخ العظام وجماهيرُ العلماء الأعلام، وقد نقل هذا الإجماعَ ابنُ الصلاح والنوويُّ[2] وغيرهما من الأجلَّة الفخام.

وتعقِّب بأنَّ إجماع المشايخ غير مسلَّم، فقد نقل الشيخ صدر الدين إسحاق

---

(١) اللؤلؤ المرصوع للملا علي القاري ١/ ٨٨، وكلام ابن القيم في المنار المنيف ١/ ٦٧.

(٢) في شرح مسلم ١٥/ ١٣٦، وقد سلف ص٤٤٠ من هذا الجزء.

القونويُّ في «تبصرة المبتدي وتذكرة المنتهي»[١] أنَّ وجودَ الخضر عليه السلام في عالم المثال. وذهب عبد الرزاق الكاشي[٢] إلى أنَّ الخضر عبارةٌ عن البسط، وإلياس عن القبض. وذهب بعضُهم إلى أنَّ الخضريةَ رتبةٌ يتولَّاها بعضُ الصالحين على قدم الخضر الذي كان في زمن موسى عليهما السلام. ومع وجود هذه الأقوال لا يتمُّ الإجماع، وكونُها غيرَ مقبولةٍ عند المحقِّقين منهم لا يتمِّمُه أيضاً، وإجماع جماهير العلماء على ما نقل ابنُ الصلاح والنوويُّ مسلَّم، لكنه ليس الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعية، والخصم لا يقنع إلا به، وهو الذي نفاه، فأنَّى بإثباته. ولعلَّ الخصمَ لا يعتبِرُ أيضاً إجماعَ المشايخ قدست أسرارهم إجماعاً هو أحدُ الأدلة.

وعن السادس: بأنَّ له علاماتٍ عند أهله ككون الأرضِ تخضرُّ عند قدمه، وأنَّ طولَ قدمه ذراعٌ، وربما يظهر منه بعضُ خوارق العادات مما يشهد بصدقه، على أنَّ المؤمنَ يصدِّق بقوله بناءً على حسن الظنِّ به، وقد شاع بين زاعمي رؤيته عليه السلام أنَّ من علاماتِه أنَّ إبهامَ يده اليمنى لا عظم فيه، وأنَّ بؤبؤ إحدى عينيه يتحرَّكُ كالزئبق.

وتعقِّب بأنَّه بأيِّ دليل ثبت أنَّ هذه علاماتُه؟ ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]. والذي ثبت في الحديث الصحيح أنَّه إنما سمِّي الخضر لأنَّه جلس على فروةٍ بيضاء، فإذا هي تهتزُّ من خلفه خضراءَ[٣]. وأين فيه ثبوتُ ذلك له دائماً؟ وكونُ طولِ قدمه ذراعاً إنما جاء في خبر محمد بن المنكدر السابق[٤] عن عمر بن الخطاب ﷺ، ولا نسلِّم صحتَه. على أنَّ زاعمي رؤيته يزعمون أنَّهم يرونه في صورٍ مختلفةٍ، ولا يكاد يستقرُّ له عليه السلام قدمٌ على صورةٍ واحدةٍ، وظهورُ الخوارق مشتركٌ بينه وبين غيره من أولياء الأمة، فيمكن أن يظهرَ وليٌّ خارقاً ويقول: أنا الخضر. مجازاً لأنه على قدمه، أو لاعتبارٍ آخر،

(١) رسالة فارسية في أصول المعارف وقواعد طور الولاية. كشف الظنون ١/ ٣٣٥.

(٢) هو كمال الدين أبو الغنائم عبد الرزاق بن جمال الدين الكاشي، المتوفى سنة (٧٣٠هـ)، من كتبه: اصطلاحات الصوفية، وتفسير اسمه: تأويلات القرآن. كشف الظنون ١/ ١٠٧ و٣٣٦.

(٣) صحيح البخاري (٣٤٠٢) من حديث أبي هريرة ﷺ، وسلف ص٤٣٣ من هذا الجزء.

(٤) ص٤٤٢ من هذا الجزء.

ويَدْعوه لذلك داعٍ شرعيٌّ، وقد صحَّ في حديث الهجرة[1] أنَّه ﷺ لمَّا قيل له: ممن القوم؟ قال: «من ماء» فظنَّ السائلُ أنَّ «ماء» اسمُ قبيلةٍ، ولم يَعنِ ﷺ إلَّا أنَّهم خُلِقوا من ماءٍ دافق.

وقد يقال للصوفي: إنَّ «أنا الخضرُ» مع ظهور الخوارق لا يُتيقَّن منه أنَّ القائلَ هو الخضرُ بالمعنى المتبادِر في نفس الأمر، لجواز أن يكونَ ذلك القائلُ ممن هو فانٍ فيه لاتحاد المشرب، وكثيراً ما يقول الفاني في شيخه: أنا فلانٌ. ويذكر اسمَ شيخه، وأيضاً متى وقع من بعضهم قولُ: أنا الحقُّ. و: ما في الجبة إلا الله. لم يبعُد أن يقعَ: أنا الخضر. وقد ثبت عن كثير منهم نظماً ونثراً قول: أنا آدمُ، أنا نوح، أنا إبراهيم، أنا موسى، أنا عيسى، أنا محمد، إلى غير ذلك مما لا يخفى عليك، وذكروا له محملاً صحيحاً عندهم، فليكن قولُ: أنا الخضر. ممن ليس بالخضر على هذا الطرز، ومع قيام هذا الاحتمال كيف يحصل اليقينُ؟ وحُسن الظنِّ لا يحصل منه ذلك.

وعن السابع: بأنَّا لا نسلِّم اجتماعَه بجَهَلة العبَّاد الخارجين عن الشريعة، ولا يلتفت إلى قولهم، فالكذَّابون الدجَّالون يكذبون على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ، فلا يبعُد أن يكذبوا على الخضر عليه السلام، ويقولوا: قال، وجاء. إنَّما القولُ باجتماعه بأكابر الصوفية والعبَّاد المحافظين على الحدود الشرعية، فإنَّه قد شاع اجتماعُه بهم حتى إنَّ منهم مَن طلب الخضرُ مرافقتَه فأبى، ورُوي ذلك عن عليٍّ الخواص رحمة الله تعالى عليه في سفر حجِّه، وسُئل عن سبب إبائه فقال: خفت من النقص في توكُّلي حيث أعتمدُ على وجوده معي.

وتعقِّب بأنَّ اجتماعَه بهم واجتماعَهم به يحتمل أن يكونَ من قبيل ما يذكرونه من اجتماعهم بالنبيِّ ﷺ واجتماعه عليه الصلاة والسلام بهم، وذلك أنَّ الأرواحَ المقدَّسة قد تظهر متشكِّلة، ويجتمع بها الكاملون من العباد، وقد صحَّ أنه ﷺ رأى موسى عليه السلام قائماً يصلي في قبره[2]، ورآه في السماء[3]، ورآه يطوف

(١) الذي في سيرة ابن هشام ١/٦١٦ أنَّ هذا في غزوة بدرٍ.
(٢) أخرجه مسلم (٢٣٧٥)، من حديث أنس، وسلف ص١٠٤ من هذا الجزء.
(٣) أخرجه البخاري (٣٨٨٧) من حديث مالك بن صعصعة رضي الله عنه، وسلف ص١٠٤ من هذا الجزء.

بالبيت[١]. وادَّعى الشيخ الأكبر قدِّس سره الاجتماعَ مع أكثر الأنبياء عليهم السلام، لاسيما مع إدريس عليه السلام، فقد ذكر أنَّه اجتمع به مراراً وأخذ منه علماً كثيراً، بل قد يجتمع الكاملُ بمن لم يولَد بعد كالمهديِّ، وقد ذكر الشيخ الأكبر أيضاً اجتماعه معه، وهذا ظاهرٌ عند مَن يقول: إنَّ الأزلَ والأبد نقطةٌ واحدةٌ، والفرقُ بينهما بالاعتبار عند المتجرِّدين عن جلابيب أبدانهم، ولعلَّ كثرةَ هذا الظهور والتشكُّل من خصوصيات الخضر عليه السلام، ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل يقينٌ أيضاً بأنَّ الخضر المرئيَّ موجودٌ في الخارج كوجود سائر الناس فيه كما لا يخفى.

ومما ينبئ على اجتماعه عليه السلام بالكاملين من أهل الله تعالى بعضُ طرقِ إجازتنا بالصلاة البشيشية[٢] فإني أرويها من بعض الطرق عن شيخي علاء الدين علي أفندي الموصلي، عن شيخه ووالده صلاح الدين يوسف أفندي الموصلي، عن شيخه خاتمة المرشدين السيد علي البندنيجي، عن نبي الله تعالى الخضر عليه السلام، عن الوليِّ الكامل الشيخ عبد السلام بن بشيش قدِّس سره.

وعن الثامن: بأنَّا نسلِّم[٣] أنَّ القولَ بعدم إرساله ﷺ إليه عليه السلام كفرٌ، وبفرض أنَّه ليس بكفر هو قولٌ باطلٌ إجماعاً، ونختار أنَّه أتى وبايع، لكن باطناً حيث لا يشعُر به أحدٌ، وقد عدَّه جماعةٌ من أرباب الأصول في الصحابة. ولعلَّ عدم قبول روايته لعدم القطع في وجوده وشهوده في حال رؤيته. وهو كما ترى.

وعن التاسع: بأنَّه مجازفةٌ في الكلام، فإنَّه مِن أين يُعلَم نفْي ما ذكره من حضور الجهاد وغيره عن الخضر عليه السلام، مع أنَّ العالم بالعلم اللدنيِّ لا يكون مشتغلاً إلا بما علَّمه الله تعالى في كلِّ مكانٍ وزمانٍ بحسب ما يقتضي الأمرُ والشأن.

---

(١) لم نقف عليه، وعند البخاري (٣٤٤٠) من حديث ابن عمر أنه ﷺ رأى عيسى يطوف بالبيت، و(١٥٥٥) من حديث ابن عباس: «أما موسى: كأني أنظر إليه إذ انحدر في الوادي يلبِّي».

(٢) «البشيشية» ـ ورويت بالميم ـ هي صلاة على النبي ﷺ بألفاظ مخصوصة تنسب إلى عبد السلام بن مشيش بن أبي بكر، أحد العارفين، قتله جماعة في سنة (٦٢٢هـ). جامع كرامات الأولياء ٢/ ٦٩، والأعلام ٤/ ٩.

(٣) في (م): لا نسلِّم. وهو خطأ.

وتعقَّب بأنَّ النفْي مستندٌ إلى عدم الدليل، فنحن نقولُ به إلى أن يقوم الدليل، ولعله لا يقوم حتى يقومَ الناسُ لرب العالمين، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام في العلم اللدنيِّ والعالم به.

وبالجملة قد ظهر لك حالُ معظم أدلَّة الفريقين وبقي ما استدلَّ به البعضُ من الاستصحاب، وأنت تعلم أنه حجةٌ عند الشافعيِّ والمزنيِّ وأبي بكر الصيرفيِّ[1] في كل شيء نفياً وإثباتاً ثبت تحقُّقه بدليلٍ ثم وقع الشك في بقائه إن لم يقع ظنٌّ بعدمه، وأما عندنا وكذا عند المتكلِّمين فهو من الحجَج القاصرة التي لا تصلح للإثبات، وإنما تصلح للدفع بمعنى أن لا يثبُت حكم، وعدمُ الحكم مستندٌ إلى عدم دليله، والأصلُ في العدم الاستمرارُ حتى يظهر دليلُ الوجود، فالمفقود يرث عنده لا عندنا؛ لأنَّ الإرث من باب الإثبات، فلا يثبت به ولا يورث، لأنَّ عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به، ويتفرَّعُ على هذا الخلافِ فروعٌ أُخَرُ ليس هذا محلُّ ذكرها.

وإذا كان حكم الاستصحاب عندنا ما ذكر فاستدلال الحنفيِّ به على إثبات حياة الخضر عليه السلام اليومَ، وأنَّها متيقَّنةٌ لا يخلو عن شيء، بل استدلال الشافعيِّ به على ذلك أيضاً كذلك، بناءً على أنَّ صحةَ الاستدلال به مشروط بعدم وقوع ظنٍّ بالعدم، فإنَّ العادةَ قاضيةٌ بعدم بقاء الآدميِّ تلك المدةَ المديدةَ والأحقابَ العديدة.

وقد قيل: إنَّ العادةَ دليلٌ معتبرٌ، ولولا ذلك لم يُؤثِّر خرقُ العادة بالمعجزة في وجوب الاعتقاد والاتباع، فإن لم تُفِد يقيناً بالعدم فيما نحن فيه أفادت الظنَّ به، فلا يتحقَّق شرطُ صحة الاستدلال، وعلى هذا فالمعوَّل عليه الخالصُ من شوب الكدر الاستدلالُ بأحد الأدلة الأربعة، وقد علمتَ حالَ استدلالهم بالكتاب والسنة وما سمَّوه إجماعاً، وأما الاستدلالُ بالقياس هنا فمما لا يُقدِمُ عليه عاقلٌ فضلاً عن فاضلٍ.

ثم اعلم بعد كلِّ حسابٍ أنَّ الأخبار الصحيحة النبوية والمقدِّماتِ الراجحةَ العقليةَ تُساعِد القائلين بوفاته عليه السلام أيَّ مساعدةٍ، وتعاضدُهم على دعواهم أيَّ معاضدةٍ، ولا مقتضي للعدول عن ظواهر تلك الأخبار إلَّا مراعاةُ ظواهرِ الحكايات المرويةِ ـ والله تعالى أعلم بصحتها ـ عن بعض الصالحين الأخيار، وحسنُ الظنِّ

---

(١) هو محمد بن عبد الله الصيرفي، الفقيه الأصولي، الشافعي، توفي بمصر سنة (٣٣٠هـ).

ببعض السادة الصوفية، فإنهم قالوا بوجوده إلى آخر الزمان على وجهٍ لا يقبل التأويلَ السابق، ففي الباب الثالث والسبعين من «الفتوحات المكية»:

اعلم أنَّ لله تعالى في كلِّ نوع من المخلوقات خصائصَ وصَفْوةً، وأعلى الخواصِّ فيه من العباد الرسلُ عليهم السلام، ولهم مقامُ الرسالة والنبوة والولاية والإيمان، فهم أركانُ بيت هذا النوع، والرسولُ أفضلُهم مقاماً وأعلاهم حالاً، بمعنى أنَّ المقامَ الذي أُرسل منه أعلى منزلةً عند الله تعالى من سائر المقامات، وهم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله تعالى بهم العالم ويصون بهم بيتَ الدين القائم بالأركان الأربعة: الرسالة والنبوة والولاية والإيمان، والرسالةُ هي الركن الجامعُ، وهي المقصودةُ من هذا النوع، فلا يخلو من أن يكونَ فيه رسولٌ كما لا يزال دين الله تعالى، وذلك الرسول هو القطب الذي هو موضعُ نظر الحقِّ، وبه يبقى النوعُ في هذه الدار ولو كفر الجميعُ، ولا يصحُّ هذا الاسم على إنسان إلا أن يكونَ ذا جسم طبيعيٍّ وروحٍ، ويكون موجوداً في هذا النوع في هذه الدار بجسده وروحه يتغذَّى وهو مجلَّى الحقِّ من آدم عليه السلام إلى يوم القيامة.

ولمَّا توفي رسول الله ﷺ بعد ما قرَّر الدينَ الذي لا يُنسخ والشرع الذي لا يُبدَّل، ودخل الرسلُ كلُّهم عليهم السلام في ذلك الدين، وكانت الأرض لا تخلو من رسول حسيٍّ بجسمه لأنه قطبُ العالم الإنساني، وإن تعدَّد الرسلُ كان واحد منهم هو المقصود = أبقى الله تعالى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار أربعةً: إدريسَ وإلياس وعيسى والخضر عليهم السلام، والثلاثة الأُوَل متفقٌ عليهم، والأخير مختلفٌ فيه عند غيرنا لا عندَنا، فأسكن سبحانه إدريسَ في السماء الرابعة، وهي وسائر السماوات السبع من الدار الدنيا؛ لأنها تتبدَّل في الدار الأخرى كما تتبدَّل هذه النشأةُ الترابيةُ مِنَّا بنشأة أخرى، وأبقى الآخرين في الأرض، فهم كلُّهم باقُون بأجسامهم في الدار الدنيا، وكلُّهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحدٌ منهم القطبُ الذي هو موضع نظر الحقِّ من العالم، وهو ركنُ الحجر الأسود من أركان بيت الدين، فما زال المرسَلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة، وإن كانوا على شرع نبينا ﷺ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

وبالواحد منهم يحفظ الله تعالى الإيمانَ، وبالثاني الولايةَ، وبالثالث النبوةَ، وبالرابع الرسالةَ، وبالمجموع الدينَ الحنفيَّ، والقطبُ من هؤلاء لا يموت أبداً، أي: لا يصعَقُ. وهذه المعرفةُ لا يعرفها من أهل طريقتنا إلا الأفراد الأمَناء، ولكلٍّ واحدٍ منهم من هذه الأمة في كلِّ زمان شخصٌ على قلبه مع وجودِهم ويقال لهم: النُّوَّاب، وأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون إلا أولئكَ النوَّابَ، ولا يعرفون أولئك المرسَلين، ولذا يتطاوَلُ كلٌّ واحدٍ من الأمة لنيل مقام القطبية والإمامية والوتدية، فإذا خُصُّوا بها عرفوا أنَّهم نُوَّابٌ عن أولئك المرسلين عليهم السلام.

ومن كرامة نبيِّنا ﷺ أن جعل مِن أمته وأتباعه رسلاً، وإن لم يُرسَلوا، فهم من أهل هذا المقام الذي منه يُرسَلون وقد كانوا أُرسِلوا، فلهذا صلى ﷺ ليلةَ الإسراء بالأنبياء عليهم السلام لتصحَّ له الإمامةُ على الجميع حيًّا بجسمانيته وجسمه، فلمَّا انتقل عليه الصلاة والسلام بقي الأمرُ محفوظاً بهؤلاء الرسُل عليهم السلام، فثبت الدينُ قائماً بحمد الله تعالى وإن ظهر الفسادُ في العالم، إلى أن يرثَ الله تعالى الأرضَ ومَن عليها، وهذه نكتةٌ فاعرف قدرَها فإنك لا تراها في كلام أحدٍ غيرنا. ولولا ما أُلقي عندي مِن إظهارها ما أظهرتُها لسرٍّ يعلمه الله تعالى ما أعلَمَنا به. ولا يَعرِف ما ذكرناه إلا نوابهم دون غيرهم من الأولياء، فاحمدوا الله تعالى يا إخواننا، حيث جعلكم الله تعالى ممن قرع سمعَه أسرارُ الله تعالى المخبوءةُ في خلقه، التي اختصَّ بها مَن شاء من عباده، فكُونُوا لها قابلين، وبها مؤمنين، ولا تُحرَموا التصديقَ بها فتُحرَموا خيرَها[1]. انتهى.

وعلم منه القول برسالة الخضر عليه السلام وهو قولٌ مرجوحٌ عند جمهور العلماء، والقولُ بحياته وبقائه إلى يوم القيامة، وكذا بقاء عيسى عليه السلام، والمشهورُ أنَّه بعد نزوله إلى الأرض يتزوَّج ويُولَد له، ويُتوفَّى ويُدفَن في الحجرة الشريفة مع رسول الله ﷺ، وليُنظر ما وجهُ قولِه قدِّس سرُّه بإبقاء عيسى عليه السلام في الأرض، وهو اليومَ في السماء كإدريس عليه السلام.

ثم إنك إن اعتبرتَ مثل هذه الأقوال وتلقَّيتَها بالقبول لمجرَّد جلالة قائِلها

---

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٥-٦.

وحُسن الظنّ فيه فقل بحياة الخضر عليه السلام إلى يوم القيامة، وإن لم تَعتبِر ذلك وجعلتَ الدليلَ وجوداً وعدماً مداراً للقبول والردّ، ولم تغُرَّك جلالةُ القائل - إذ كلٌّ أحدٍ يؤخذ من قوله ويردُّ ما عدا رسول الله ﷺ، وعن عليٍّ كرم الله تعالى وجهه أنه قال: لا تنظر إلى مَن قال، وانظر ما قال - فاستفتِ قلبك بعد الوقوف على أدلَّة الطرفين، وما لها وما عليها، ثم اعمل بما يفتيك.

وأنا أرى كثيراً من الناس اليومَ بل في كثير من الأعصار يُسمُّون مَن يخالف الصوفية في أيِّ أمرٍ ذهبوا إليه: منكِراً، ويعدُّونه سيِّئ العقيدة، ويعتقدون بمن يوافقهم ويؤمن بقولهم الخيرَ، وفي كلام الصوفية أيضاً نحو هذا، فقد نقل الشيخ الأكبر قدِّس سرُّه في الباب السابق عن أبي يزيد البسطاميِّ قدِّس سرُّه أنه قال لأبي موسى الدبيلي[1]: يا أبا موسى، إذا رأيتَ مَن يؤمن بكلام أهل هذه الطريقة فقل له يدعو لك، فإنه مجابُ الدعوة[2].

وذكر أيضاً أنه سمع أبا عمران موسى بن عمران الإشبيلي يقول لأبي القاسم بن عفير الخطيب، وقد أنكر ما يذكر أهلُ الطريقة: يا أبا القاسم، لا تفعل، فإنك إن فعلتَ هذا جمعنا بين حرمانين لا ندري ذلك من نفوسنا، ولا نؤمن به مِن غيرنا، وما ثمَّ دليلٌ يردُّه ولا قادحٌ يقدح فيه شرعاً أو عقلاً. انتهى.

ويُفهم منه أنَّ ما يردُّه الدليل الشرعيُّ أو العقليُّ لا يقبل، وهو الذي إليه أذهب وبه أقول، وأسأل الله تعالى أن يوفقني وإياك لكلِّ ما هو مرضيٌّ لديه سبحانه ومقبول.

والتنوين في قوله تعالى: ﴿رَحۡمَةً﴾ للتفخيم، وكذا في قوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ٦٥﴾ أي: علماً لا يُكتنه كنهُه ولا يقادَرُ قدرُه، وهو علمُ الغيوب وأسرارُ العلوم الخفية، وذكر «الدنا» قيل: لأنَّ العلمَ مِن أخصِّ صفاته تعالى الذاتية، وقد قالوا: إنَّ القدرةَ لا تتعلَّقُ بشيءٍ ما لم تتعلَّق الإرادةُ، وهي لا تتعلَّق ما لم يتعلَّق العلم، فالشيء يُعلَم أوَّلاً، فيراد، فتتعلَّق به القدرةُ فيوجد.

---

(١) هو ابن أخت أبي يزيد البسطامي، ينظر الطيوريات (١١٤٠).

(٢) الفتوحات المكية ٢/٦.

وذُكر أنَّه يفهم من فحوى «من لدنا» أو من تقديمه على «علماً» اختصاصُ ذلك بالله تعالى، كأنه قيل: علماً يختصُّ بنا، ولا يُعلَم إلا بتوفيقنا[1]، وفي اختيارِ «علَّمناه» على «آتيناه» من الإشارة إلى تعظيم أمر هذا العلم ما فيه.

وهذا التعليم يحتمل أن يكونَ بواسطة الوحي المسموع بلسان الملك، وهو القسم الأولُ من أقسام الوحي الظاهريِّ، كما وقع لنبينا ﷺ في إخباره عن الغيب الذي أوحاه الله تعالى إليه في القرآن الكريم، وأن يكون بواسطةِ الوحي الحاصل بإشارة الملك من غير بيانٍ بالكلام، وهو القسم الثاني من ذلك، ويسمَّى بالنفث كما في حديث: «إنَّ روح القدس نفث في رُوعي أنَّه لن تموتَ نفسٌ حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله تعالى وأجمِلوا في الطلب»[2].

والإلهامُ على ما يشير إليه بعض عباراتِ القوم من هذا النوع، ويُثبِتون له مَلَكاً يسمونه مَلَكَ الإلهام، ويكون للأنبياء عليهم السلام ولغيرهم بالإجماع، ولهم في الوقوف على المغيَّبات طرقٌ تتشعَّبُ من تزكية الباطن.

والآية عندهم أصلٌ في إثبات العلم اللَّدنيِّ، وشاع إطلاقُ علمِ الحقيقة والعلمِ الباطن عليه، ولم يَرتضِ بعضُهم هذا الإطلاقَ، وقال العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعرانيُّ عليه الرحمة في كتابه المسمَّى بـ «الدرر المنثورة في بيان زبد العلوم المشهورة» ما لفظه: وأما زُبدةُ علم التصوُّف الذي وضع القومُ فيه رسائلَهم فهو نتيجة العمل بالكتاب والسنة، فمن عمِل بما علم تكلَّم بما تكلَّموا، وصار جميعُ ما قالوه بعضَ ما عنده؛ لأنَّه كلَّما ترقَّى العبد في باب الأدب مع الله تعالى دقَّ كلامُه على الأفهام، حتى قال بعضهم لشيخه: إنَّ كلامَ أخي فلان يدقُّ عليَّ فهمه، فقال: لأنَّ لك قميصين، وله قميصٌ واحد، فهو أعلى مرتبةً منك، وهذا هو الذي دعا الفقهاءَ ونحوَهم من أهل الحجاب إلى تسمية علم الصوفية بالعلم الباطن، وليس ذلك بباطنٍ، إذ الباطنُ إنما هو علمُ الله تعالى، وأما جميعُ ما علَّمه

---

(١) في الأصل و(م): بتوقيفنا، وهو تحريف، والمثبت من تفسير البيضاوي ٦/ ١١٩ (بهامش حاشية الشهاب) والكلام منه.

(٢) أخرجه الشهاب في مسنده (١١٥١) عن ابن مسعود بهذا اللفظ، وأخرجه البزار (٢٩١٤) من حديث حذيفة بلفظ: «... هذا رسول رب العالمين جبريل نفث في روعي...»

الخلقَ على اختلاف طبقاتهم فهو من العلم الظاهر، لأنَّه ظهر للخلق فاعلم ذلك[1]. انتهى.

والحقُّ أنَّ إطلاقَ العلم الباطن اصطلاحاً على ما وقفوا عليه صحيح، ولا مشاحَّةَ في الاصطلاح، ووجهُه أنه غيرُ ظاهرٍ على أكثر الناس، ويتوقَّف حصولُه على القوَّة القدسية دون المقدِّمات الفكرية، وإن كان كلُّ علم يتصف بكونه باطناً وكونه ظاهراً بالنسبة للجاهل به والعالم به، وهذا كإطلاقِ «العلم الغريب» على علم الأوفاق والطِّلَّسمات والجفر[2]، وذلك لقلَّةِ وجوده والعارفين به، فاعرف ذلك.

وزعم بعضُهم أنَّ أحكامَ العلم الباطن وعلمِ الحقيقة مخالفةٌ لأحكام الظاهر وعلم الشريعة، وهو زعمٌ باطلٌ عاطلٌ، وخيالٌ فاسدٌ كاسدٌ، وسيأتي إن شاء الله تعالى نقلُ نصوص القوم فيما يردُّه، وأنّه لا مستندَ لهم في قصة موسى والخضر عليهما السلام.

وقرأ أبو زيد عن أبي عمرو: «لَدُنَا» بتخفيف النون[3]، وهي إحدى اللغات في «لَدُنْ».

﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ﴾ استئنافٌ مبنيٌّ على سؤالٍ نشأ من السياق، كأنه قيل: فما جرى بينهما من الكلام؟ فقيل: قال له موسى عليه السلام: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ﴾ استئذانٌ منه عليه السلام في اتباعه له بشرط التعليم، ويُفهَم ذلك من «على» فقد قال الأصوليون: إنَّ «على» قد تُستَعمل في معنًى يُفهَم منه كونُ ما بعدها شرطاً لِمَا قبلها، كقوله تعالى: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ﴾ [الممتحنة:١٢] أي: بشرط عدم الإشراك، وكونُها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء كما في «التلويح»، لأنَّها في أصل الوضع للإلزام، والجزاءُ لازمٌ للشرط، ويلوح بهذا أيضاً كلامُ الفناري في

---

(١) الدرر المنثورة ص ٥٦، وسلف ٤/ ١١٧ و٧/ ٣١٣.

(٢) علم الأوفاق من فروع علم العدد، والوفق جداول مربعة، لها بيوت مربعة، يوضع في تلك البيوت أرقام عددية، أو حروف بدل العدد بشروط، وتترتب عليه آثار وتصرفات عجيبة. أبجد العلوم ٢/ ٧٩ وسلف الكلام عن الطلمسات ٢/ ٣٦٧، وعن الجفر ٤/ ٢١٦.

(٣) البحر ٦/ ١٤٧.

«بدائع الأصول»، وهو ظاهرٌ في أنها ليست حقيقةً في الشرط، وذكر السرخسيُّ[1] أنَّه معنًى حقيقيٌّ لها، لكن النحاةَ لم يتعرَّضُوا له، وقد تردَّد السبكيُّ في وُرُوده في كلام العرب، والحقُّ أنَّه استعمالٌ صحيحٌ يشهدُ به الكتابُ، حقيقةً كان أو مجازاً، ولا ينافي انفهامُ الشرطية تعلُّقَ الحرف بالفعل الذي قبله؛ كما قالوا فيما ذكرنا من الآية، كما أنَّه لا ينافيه تعلُّقَه بمحذوفٍ يقع حالاً كما قيل به هنا، فيكون المعنى: هل أتبعك باذلاً تعليمَك إياي؟ ﴿مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾﴾ أي: علماً ذا رُشدٍ، وهو إصابةُ الخير.

وقرأ أبو عمرو والحسن والزهريُّ وأبو بحرية وابن محيصن وابن مناذر ويعقوب وأبو عبيد واليزيديُّ: «رَشَداً» بفتحتين[2]، وأكثرُ السبعة بالضمِّ والسكون[3]، وهما لغتان كالبُخْل والبَخَل.

ونصبُه في الأصل على أنه صفةٌ للمفعول الثاني لـ «تعلِّمني»، ووُصِف به للمبالغة، لكن أقيم مقامَه بعد حذفه، والمفعول الثاني لـ «عُلِّمت» الضمير العائد على «ما» الموصولة، أي: مِن الذي عُلِّمته، والفعلان مأخوذان من «عَلِمَ» المتعدِّي إلى مفعول واحد.

وجوِّز أن يكون «مما علِّمتَ» هو المفعول الثاني لـ «تعلِّمني»، و«رشدا» بدلٌ منه، وهو خلافُ الظاهر. وأن يكون «رشداً» مفعولاً له لـ «أتبعك»، أي: هل أتبعك لأجل إصابة الخير، فيتعيَّن أن يكونَ المفعولُ الثاني لـ «تعلِّمني» «مما علِّمت»؛ لتأويله بـ: بعض ما عُلِّمت، أو: علماً مما علِّمت. وأن يكون مصدراً بإضمار فعله ـ أي: أَرْشُد رشداً ـ والجملة استئنافية والمفعول الثاني «مما علمت» أيضاً.

واستشكل طلبه عليه السلام بأنه رسولٌ من أولي العزم، فكيف يتعلَّم من غيره، والرسولُ لا بدَّ أن يكونَ أعلمَ أهل زمانه؟ ومن هنا قال نوف وأضرابه: إنَّ موسى هذا ليس هو ابن عمران[4]. وإن كان ظاهر إطلاقه يقتضي أن يكونَ إياه.

---

(١) في أصوله ١/ ٢٢٢.

(٢) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١١-٣١٢ عن أبي عمرو ويعقوب، والكلام من البحر ٦/ ١٤٨.

(٣) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١٢.

(٤) صحيح البخاري (٤٧٢٥)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠) (١٧٠).

وأجيب بأنَّ اللازمَ في الرسول أن يكونَ أعلم في العقائد وما يتعلَّق بشريعته، لا مطلقاً، ولذا قال نبينا ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[1]. فلا يضرُّ في منصبه أن يتعلَّم علوماً غيبيةً وأسراراً خفيةً لا تعلُّقَ لها بذلك من غيره، لا سيما إذا كان ذلك الغير نبيًّا أو رسولاً أيضاً، كما قيل في الخضر عليه السلام، ونظيرُ ما ذكر من وجهٍ تعلُّمُ عالمٍ مجتهدٍ كأبي حنيفة والشافعيِّ رضي الله عنهما علمَ الجفر مثلاً ممن دونه، فإنَّه لا يخلُّ بمقامه، وإنكارُ ذلك مكابرة.

ولا يَرِدُ على هذا أنَّ علمَ الغيب ليس علماً ذا رُشدٍ، أي: إصابةِ خيرٍ، وموسى عليه السلام كان بصددِ تعلُّمِ علم يصيب به خيراً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

وقال بعضهم: اللازم كونُ الرسول أعلمَ من أمته، والخضر عليه السلام نبيٌّ لم يُرسَل إليه، ولا هو مأمورٌ باتباع شريعته، فلا ينكَر تفرُّدُه بما لم يعلمه غيرُه، ولا يخفى أنَّه على هذا ليس الخضرُ عليه السلام من بني إسرائيل؛ لأنَّ الظاهرَ إرسالُ موسى عليه السلام إليهم جميعاً. كذا قيل.

ثم إنَّ الذي أميل إليه أنَّ لموسى عليه السلام علماً بعلم الحقيقة المسمَّى بالعلم الباطن والعلم اللدني، إلا أنَّ الخضر أعلم به منه، وللخضر عليه السلام سواءٌ كان نبيًّا أو رسولاً علماً بعلم الشريعة المسمَّى بالعلم الظاهر، إلا أنَّ موسى عليه السلام أعلمُ به منه، فكلٌّ منهما أعلمُ مِن صاحبه من وجهٍ، ونعت الخضر عليه السلام في الأحاديث السابقة بأنَّه أعلمُ من موسى عليه السلام، ليس على معنى أنه أعلمُ منه من كلِّ وجهٍ، بل على معنى أنه أعلمُ من بعض الوجوه وفي بعض العلوم، لكن لمَّا كان الكلامُ خارجاً مخرج العتب والتأديب أُخرِج على وجهٍ ظاهرُه العمومُ، ونظيرُ هذا آياتُ الوعيد على ما قيل من أنها مقيَّدةٌ بالمشيئة؛ لكنها لم تُذكر لمزيد الإرهاب.

وأفعل التفضيل وإن كان للزيادة في حقيقة الفعل إلا أنَّ ذلك على وجهٍ يعمُّ الزيادةَ في فردٍ منه، ويدلُّ على ذلك صحةُ التقييد بقسم خاصٍّ، كما تقول: زيد

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٦٣) من حديث أنس رضي الله عنه، وسلف ١٤/ ٢٦٣.

أعلمُ من عمرو في الطبِّ، وعمرو أعلم منه في الفلاحة. ولو كان معناه الزيادةَ في مطلق العلم كان قولك: زيدٌ أعلمُ من عمرو، مستلزماً لأن لا يكونَ عمرو أعلمَ منه في شيء من العلوم، فلا يصحُّ تفضيلُ عمرو عليه في علم الفلاحة، وإنكارُ صدق الأعلم المطلق مع صدق المقيد التزامٌ لصدق المقيَّد بدون المطلق، وقد جاء إطلاقُ أفعل التفضيل والمرادُ منه التفضيلُ من وجهٍ على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب في «أمالي القرآن» ضمنَ عدادِ الأوجه في حلِّ الإشكال المشهور في قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ إِلَّا هِىَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾ [الزخرف:٤٨] من أنَّ المراد: إلا هي أكبرُ من أختها من وجه، ثم قال: وقد يكون الشيئان كلٌّ واحدٍ منهما أفضلُ من الآخر من وجه.

وقد أشبع الكلامَ في هذا المقام مولانا جلال الدين الدواني فيما كتبه على «الشرح الجديد للتجريد» وحقَّقه بما لا مزيد عليه.

ومما يدلُّ على أنَّ لموسى عليه السلام علماً ليس عند الخضر عليه السلام ما أخرجه البخاريُّ ومسلم والترمذيُّ والنسائيُّ من حديث ابن عباس مرفوعاً، أن الخضر عليه السلام قال: «يا موسى، إني على عِلْمٍ من عِلْم الله تعالى علَّمنيه، لا تعلمه أنت، وأنتَ على علمٍ من علم الله تعالى علَّمكه الله سبحانه لا أعلمه»[1].

وأنت تعلم أنه لو لم يكن قولُه تعالى لموسى عليه السلام المذكورُ في الأحاديث السابقة: «إنَّ لي عبداً بمجمع البحرين هو أعلمُ منك»[2]. على معنى: أعلم في بعض العلوم، بل كان على معنى: أعلم في كلِّ العلوم، أَشْكَلَ الجمعَ بينه وبين ما ذكرنا من كلام الخضر عليه السلام.

ثم على ما ذكرنا ينبغي أن يراد من العلم الذي ذكر الخضرُ أنه يعلمه هو ولا يعلمه موسى عليهما السلام بعضُ علم الحقيقة، ومن العلم الذي ذكر أنه يعلمه موسى ولا يعلمه هو عليهما السلام بعضُ علم الشريعة، فلكلٍّ من موسى

---

(١) صحيح البخاري (٤٧٢٥)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠)، وسنن الترمذي (٣١٤٩)، والسنن الكبرى للنسائي (١١٢٤٥) وهي قطعة من حديث ابن عباس عن أبي بن كعب ﷺ، وهو عند أحمد (٢١١١٤).

(٢) المصادر السابقة.

والخضر عليهما السلام علمٌ بالشريعة والحقيقة إلا أنَّ موسى عليه السلام أزيَدُ بعلم الشريعة، والخضرَ عليه السلام أزيَدُ بعلم الحقيقة، ولكن نظراً للحالة الحاضرة كما ستعلم وجهَه إن شاء الله تعالى، وعدمُ علم كلٍّ ببعضِ ما عند صاحبه لا يضرُّ بمقامه.

وينبغي أن يُحمَل قولُ مَن قال كالجلال السيوطيِّ: ما جُمِعت الحقيقةُ والشريعةُ إلا لنبينا ﷺ، ولم يكن للأنبياء إلا أحدُهما = على معنى أنَّها ما جُمعت على الوجه الأكمل إلا له ﷺ، ولم يكن للأنبياء عليهم السلام على ذلك الوجه إلا أحدهما.

والحملُ على أنَّهما لم يُجمَعا على وجه الأمر بالتبليغ إلا لنبينا ﷺ، فإنه عليه الصلاة والسلام مأمورٌ بتبليغ الحقيقة كما هو مأمورٌ بتبليغ الشريعة لكن للمستعدِّين لذلك = لا يخلو عن شيء.

ويُفهَم من كلام بعض الأكابر أنَّ علم الحقيقة من علوم الولاية، وحينئذٍ لا بدَّ أن يكون لكل نبيٍّ حظٌّ منه، ولا يلزم التساوي في علومها. ففي «الجواهر والدرر»: قلتُ للخواص عليه الرحمة: هل يتفاضَل الرسلُ في العلم؟ فقال: العلم تابعٌ للرسالة، فإنَّه ليس عند كلِّ رسولٍ من العلم إلا بقدرِ ما تحتاج إليه أمتُه فقط. فقلتُ له: هذا من حيث كونهم رسلاً، فهل حالُهم من حيث كونهم أولياء كذلك؟ فقال: لا، قد يكون لأحدهم من علوم الولاية ما هو أكثر من علوم ولايةِ أولي العزم من الرسل الذين هم أعلى منهم. انتهى.

وأنا أرى أنَّ ما يحصُل لهم من علم الحقيقة ـ بناءً على القول بأنه من علوم الولاية ـ أكثرُ مما يحصل للأولياء الذين ليسوا بأنبياء. ولا تراني أُفضِّل وليًّا ليس بنبيٍّ في علم الحقيقة على وليٍّ هو نبيٌّ، ولا أقول بولاية الخضر عليه السلام دون نبوته، وقائلو ذلك يلزمهم ظاهراً القولُ بأنَّ ما عنده من علم الحقيقة مع كونه وليًّا أكثرُ مما عند موسى عليه السلام منه، إن أثبتوا له عليه السلام شيئاً من ذلك مع كونه نبيًّا، ولكنهم لا يرون في ذلك حطًّا لقدر موسى عليه السلام. وظاهرُ كلام بعضهم أنَّه عليه السلام لم يُؤتَ شيئاً من علم الحقيقة أصلاً، ومع هذا لا ينحطُّ قَدْرُه عن قَدْرِ الخضر عليهما السلام إذ له جهاتُ فضلٍ أُخَرُ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقُ ما يقوله الذاهبون إلى ولايته عليه السلام.

ثم ما أراه أنا ولله تعالى الحمدُ أبعدُ عن القول بما نقل عن بعض الصوفية من أنَّ الولايةَ مطلقاً أفضلُ من النبوَّةِ، وإن كان الوليُّ لا يبلُغ درجةَ النبيِّ. وهو مردودٌ عند المحقِّقين بلا تردُّد، نعم، قد يقع تردُّدٌ في نبوة النبيِّ وولايته أيهما أفضل؟ فمن قائلٍ بأنَّ نبوتَه أفضلُ من ولايته، ومن قائلٍ بأنَّ ولايتَه أفضل. واختار هذا بعضُ العرفاء معلِّلاً له بأنَّ نبوةَ التشريع متعلِّقةٌ بمصلحة الوقت، والولايةُ لا تعلُّقَ لها بوقتٍ دون وقتٍ، وهي في النبيِّ على غاية الكمال. والمختارُ عندي الأول.

وقد ضلَّ الكراميةُ في هذا المقام فزعموا أنَّ الوليَّ قد يبلغ درجة النبيِّ بل أعلى، وردُّه ظاهرٌ، والاستدلالُ له بما في هذه القصة بناءً على القول بولاية الخضر عليه السلام ليس بشيء كما لا يخفى.

هذا، ولا يخفى على مَن له أدنى ذوقٍ بأساليب الكلام ما راعاه[1] موسى عليه السلام في سوق كلامه على علوِّ مقامه من غايةِ التواضُع مع الخضر عليه السلام، ونهايةِ الأدب واللطف، وقد عدَّ الإمامُ من ذلك أنواعاً كثيرةً أوصلها إلى اثني عشر نوعاً، إن أردتَها فارجع إلى تفسيره[2]، وسيأتي إن شاء الله عزَّ وجلَّ ما تدلُّ عليه هذه الآيةُ في سرد ما تدلُّ عليه آياتُ القصة بأسرها مما ذكر في كتب الحديث وغيرها.

﴿قَالَ﴾ أي: الخضرُ لموسى عليهما السلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا ۝٦٧﴾ نفيٌ لأن يصبرَ معه على أبلغ وجهٍ، حيث جيء بـ «إنَّ» المفيدةِ للتأكيد، وبـ «لن» ونفيُها آكدُ من نفي غيرها، وعُدِل عن: لن تصبر، إلى «لن تستطيع» المفيدِ لنفْي الصبر بطريقٍ برهانيٍّ؛ لأنَّ الاستطاعةَ مما يَتوقَّف عليه الفعلُ فيلزم من نفيِه نفيُه، ونُكِّر «صبراً» في سياق النفي وذلك يفيدُ العمومَ، أي: لا تصبر معي أصلاً شيئاً من الصبر، وعلَّلَ ذلك بقوله: ﴿وَكَيۡفَ تَصۡبِرُ عَلَىٰ مَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ خُبۡرٗا ۝٦٨﴾ إيذاناً بأنَّه عليه السلام يتولَّى أموراً خفيَّةَ المدار[3] منكَرةَ الظواهرِ، والرجلُ الصالح لا سيَّما صاحبُ الشريعة لا يتمالَكُ أن يشمئزَّ عند مشاهدَتِها، وكأنه عَلِم مع ذلك حدَّةَ موسى عليه السلام ومزيدَ غيرته التي أوصلته إلى أن أخَذَ برأس أخيه يجرُّه.

---

(١) في الأصل: رعاه. والمثبت من (م) وحاشية الشهاب ٦/ ١١٩، والكلام منه.
(٢) ٢١/ ١٥١.
(٣) في (م): المراد، والمثبت من الأصل وتفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٤، والكلام منه.

ونصبُ «خُبراً» على التميز المحوَّلِ عن الفاعل، والأصلُ: ما لم يُحِط به خُبرُك، وهو من «خَبر» الثلاثيِّ من باب نصر وعلم، ومعناه: عَرَف، وجوِّز أن يكون مصدراً وناصبُه «تُحِطْ»، لأنَّه يلاقيه في المعنى؛ لأنَّ الإحاطةَ تُطلَق إطلاقاً شائعاً على المعرفةِ، فكأنَّه قيل: لم تَخْبَرْه خبراً.

وقرأ الحسن وابن هرمز «خُبُرا» بضم الباء[1].

واستدلوا بالآية كما قال الإمام[2] وغيرُه على أنَّ الاستطاعةَ لا تحصُل قبلَ الفعل، قالوا: لو كانت الاستطاعةُ حاصلةً قبلَ حصول الفعل لكانت الاستطاعةُ على الصبر حاصلةً قبلَ حصول الصبر، فيكون نفيُها كذباً، وهو باطلٌ، فتعيَّن أن لا تكون قبلَ الفعل.

وأجاب الجبائيُّ بأنَّ المرادَ من هذا القول أنَّه يثقُل عليك الصبرُ، كما يقال في العرف: إنَّ فلاناً لا يستطيع أن يرى فلاناً وأن يُجالِسَه. إذا كان يثقُل عليه ذلك[3].

وتعقَّبه الإمامُ بأنَّه عدولٌ عن الظاهرِ، وأيَّد الاستدلالَ بما أيّد.

والإنصاف أنَّ الاستدلالَ بها على ما ذكر غيرُ ظاهرٍ؛ لأنَّ المراد ليس إلا نفيَ الصبر بنفي مَا يتوقَّف هو عليه، أعني: الاستطاعة، وهذا حاصلٌ سواء كانت حاصلةً قبلُ أو مقارنةً، ثم إنَّ القولَ بأنَّ الاستطاعةَ قبل الفعل ليس خاصًّا بالمعتزلة، بل المفهوم من كلام الشيخ إبراهيم الكوراني أنه مذهبُ السلف أيضاً، وتحقيقُ ذلك في محله.

﴿قَالَ﴾ موسى عليه السلام: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا﴾ معك غيرَ معترضٍ عليك ﴿وَلَآ أَعۡصِي لَكَ أَمۡرًا ٦٩﴾ عطفٌ على «صابراً»، والفعلُ يُعطَف على المفرد المشتقِّ كما في قوله تعالى ﴿صَٰٓفَّٰتٖ وَيَقۡبِضۡنَۚ﴾ [الملك:١٩] بتأويلِ أحدهما بالآخر، والأَولى فيما نحن فيه التأويلُ في جانب المعطوف، أي: ستجدني صابراً وغيرَ عاصٍ، وفي وعدِ هذا الوجدان من المبالغة ما ليس في الوعد بنفس الصبر وترك

---

(١) البحر ٦/١٤٨.

(٢) في التفسير الكبير ٢١/١٥٢.

(٣) المصدر السابق، والكلام وما بعده منه.

العصيان، أو على «ستجدني»، والجملةُ على الأول في محل نصبٍ لأنها معطوفةٌ على المفعول الثاني للوجدان، وعلى الثاني لا محلَّ لها من الإعراب على ما في «الكشاف»[1].

واستشكل بأنَّ الظاهرَ أنَّ محلَّها النصبُ أيضاً لتقدُّم القول. وأجيب بأنَّ مقولَ القول هو مجموعُ المعطوف والمعطوفِ عليه، فلا يكون لأجزائه محلٌّ باعتبار الأصل.

وقيل: مرادُ الزمخشريِّ بيانُ حال العطف في القول المحكيِّ عن موسى عليه السلام. وقيل: مرادُه أنَّه ليس مؤوَّلاً بمفردٍ كما في الأول. وقيل: إنَّه مبنيٌّ على أنَّ مقول القول محذوفٌ وهذه الجملة مفسِّرةٌ له.

والظاهرُ الجواب الأول. وأوَّلُ الوجهين في العطف هو الأَوْلَى؛ لِمَا عرفتَ، ولظهور تعلُّقِ المعطوف بالاستثناء عليه. وذكر المشيئةِ إن كان للتعليق فلا إشكال في عدم تحقُّق ما وعد به.

ولا يقال إنه عليه السلام أخلف وعدَه وإن كان للتيمُّن، فإن قلنا: إنَّ الوعدَ كالوعيد إنشاءٌ لا يحتمل الصدق والكذب، أو إنَّه مقيَّدٌ بقيدٍ يُعلم بقرينة المقام كـ: إن أردتُ، أو: إن لم يمنع مانعٌ شرعيٌّ، أو غيره = فكذلك لا إشكال.

وإن قلنا: إنه خبرٌ، وإنه ليس على نية التقييد، جاء الإشكالُ ظاهراً، فإنَّ الخُلف حينئذٍ كَذِبٌ، وهو غيرُ لائق بمقام النبوة لمنافاته العصمة.

وأجيب بأنَّ ما صدر منه عليه السلام في المرتين الأخيرتين كان نسياناً كما في المرَّةِ الأولى، ولا يضرُّ مثلُ هذا الخلف بمقام النبوة؛ لأنَّ النسيان عذرٌ.

وتعقِّب بأنَّه لا نسلِّم النسيانَ في المرتين الأخيرتين، ففي البخاري وشرحه لابن حجر: «وكانت الأولى نسياناً، والثانيةُ شرطاً، والثالثة عمداً». وفي رواية: «والثانيةُ عمداً والثالثةُ فراقاً»[2].

---

(١) ٢/ ٤٩٣.

(٢) الرواية الأولى في صحيح البخاري (٤٧٢٦)، والثانية أخرجها ابن مردويه كما ذكر الحافظ في فتح الباري ٨/ ٤١٩، وفيه: عذر، بدل: عمد.

وقال بعضُهم: لك أن تقول: لم يقع منه عليه السلام ما يُخلُّ بمقامه؛ لأنَّ الخُلفَ في المرة الأولى معفوٌّ عنه، وحيث وقع لم تكن الأخيرتان خلفاً. وفيه تأمُّلٌ.

وقال القشيريُّ: إنَّ موسى عليه السلام وَعَد من نفسه بشيئين: بالصبر وقَرَنه بالمشيئة، فصبر فيما كان من الخضر عليه السلام من الفعل، وبأنْ لا يعصيه، فأطلَقَ ولم يَقرنه بالمشيئة، فعصاه حيث قال: «فلا تسألني»، فكان يسأله، فما قرنه بالاستثناء لم يُخلِف فيه، وما أطلقه وقع فيه الخُلف[1]. انتهى.

وهو مبنيٌّ على أنَّ العطف على «ستجدني»، وقد علمتَ أنه خلافُ الأَولى، وأيضاً المرادُ بالصبر الثباتُ والإقرارُ على الفعل وعدمُ الاعتراض، كما يُنبئ عنه المحاورةُ الآتية، وهو لم يتحقَّق منه عليه السلام، وأيضاً يبقى الكلامُ في الخلف كما لا يخفى، وأنت تعلم أنه يبعُد من حال موسى عليه السلام القطعُ بالصبر وعدم عصيان الأمر بعد أن أشار له الخضر عليه السلام أنه سيصدُر منه أمورٌ منكَرةٌ مخالِفةٌ لقضيةِ شريعته، فلا يبعُد منه اعتبارُ التعليق في الجملتين، ولم يأت به بعدَهما بل وسَّطه بين مفعولي الوجدان من الجملة الأولى لمزيد الاعتناء بشأنه، وبه يرتفع الإشكال من غير احتياج إلى القيل والقال، وفيه دليلٌ على أنَّ أفعالَ العبد بمشيئته تعالى لأنه إذا صدر بعض الأفعال الاختيارية بمشيئته سبحانه لزم صدورُ الكلِّ بها؛ إذ لا قائلَ بالفرق.

والمعتزلةُ اختاروا أنَّ ذكرَ المشيئة للتيمُّن، وهو لا يدلُّ على ما ذكر، وقال بعضُ المحققين: إنَّ الاستدلالَ جارٍ أيضاً على احتمال التيمُّن؛ لأنَّه لا وجهَ للتيمُّن بما لا حقيقةَ له، وقد أشار إلى ذلك الإمامُ[2] أيضاً فافهم، وقد استَدَلَّ بالآية على أن الأمرَ للوجوب، وفيه نظرٌ.

ثم إنَّ الظاهرَ أنَّه لم يُرَد بالأمر مقابلُ النهي، بل أريد مطلقُ الطلب، وحاصلُ الآية نَفْي أن يعصيَه في كلِّ ما يطلبه.

---

(١) لطائف الإشارات ٢/ ٤٠٩.

(٢) في التفسير الكبير ٢١/ ١٥٣.

﴿قَالَ﴾ الخضر عليه السلام: ﴿فَإِنِ ٱتَّبَعْتَنِي﴾ إذنٌ له عليه السلام في الاتباع بعد اللتيَّا والتي، والفاءُ لتفريع الشرطية على ما مرَّ من وعد موسى عليه السلام بالصبر والطاعة.

﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِي عَن شَيْءٍ﴾ تُشاهِده من أفعالي فضلاً عن المناقشة والاعتراض ﴿حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾﴾ أي: حتى أبتَدِئَك ببيانه. والغايةُ ـ على ما قيل ـ مضروبةٌ لِمَا يُفهَم من الكلام، كأنه قيل: أَنكِرْ بقلبك على ما أفعل حتى أبيِّنه لك، أو هي لتأبيد تركِ السؤال، فإنه لا ينبغي السؤالُ بعد البيان بالطريق الأولى، وعلى الوجهين فيها إيذانٌ بأنَّ كلَّ ما يصدُر عنه فله حكمةٌ وغايةٌ حميدةٌ البتةَ.

وقيل: «حتى» للتعليل، وليسَ بشيء.

وقرأ نافع وابن عامر: «فلا تسئَلَنِّي» بالنون المثقَّلة مع الهمز[(١)]، وعن أبي جعفر: «فلا تَسَلَنِّي» بفتح السين واللام والنون المثقَّلة من غير همز[(٢)].

وكلُّ القراء كما قال أبو بكر[(٣)] بياءٍ في آخره، وعن ابن عامر[(٤)] في حذف الياء خلافٌ غريبٌ.

﴿فَٱنطَلَقَا﴾ أي: موسى والخضرُ عليهما السلام، ولم يُضمَّ يوشع عليه السلام لأنه في حكم التبع، وقيل: ردَّه موسى عليه السلام إلى بني إسرائيل.

أخرج البخاريُّ ومسلم وغيرهما عن ابن عباس مرفوعاً: «أنهما انطلقا يمشيان على ساحل البحر، فمرَّت بهما سفينةٌ، فكلَّموهم أن يحملوهم، فعرفوا الخضرَ فحملوهما بغير نَولٍ»[(٥)].

---

(١) التيسير ص١٤٢.

(٢) البحر ٦/١٤٧، وفي النشر ٢/٣١٢ أنَّه قرأ مثل قراءة نافع وابن عامر.

(٣) كذا في الأصل و(م)، والصواب: أبو علي، كما في البحر ٦/١٤٨.

(٤) في الأصل و(م): ابن عباس رضي الله عنهما، والمثبت من البحر ٦/١٤٨ والكلام منه، والقراء العشرة أجمعوا على إثبات الياء ما عدا ابن ذكوان (الراوي عن ابن عامر)، فروي عنه الإثبات والحذف في الحالين. التيسير ص١٤٧، والنشر ٢/٣١٢.

(٥) صحيح البخاري (٤٧٢٧)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠): (١٧٠) ومسند أحمد (٢١١١٤).

وفي رواية ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس: أنَّ أهل السفينة ظنُّوا أنَّهم لصوصٌ لأنَّ المكان كان مخوفاً فأبوا أن يحملوهم، فقال كبيرُهم: إني أرى رِجالاً على وجوههم النورُ، لأحملنَّهم. فحملهم[١].

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ﴾ «أل» فيها لتعريف الجنس؛ إذ لم يتقدَّم عهدٌ في سفينةٍ مخصوصةٍ، وكانت ـ على ما في بعض الروايات ـ سفينةً جديدةً وثيقةً لم يمرَّ بهما من السفن سفينةٌ أحسنُ منها ولا أجملُ ولا أوثق[٢]. وكانت أيضاً على ما يدلُّ عليه بعضُ الروايات الصحيحة من سفن صغارٍ يُحمل بها أهلُ هذا الساحل إلى أهل الساحل الآخر[٣]. وفي رواية أبي حاتم أنَّها كانت ذاهبةً إلى أيلة.

وصحَّ: أنهما حينَ رَكِبا جاء عصفورٌ حتى وقع على حرف السفينة، ثم نقر في البحر، فقال له الخضر: «ما نَقَصَ عِلمي وعِلْمُك من عِلْم الله تعالى إلَّا مثلَ ما نقص هذا العصفورُ من البحر»[٤]. وهو جارٍ مَجرى التمثيل.

واستعمالُ الركوب في أمثال هذه المواقع بكلمة «في» مع تجريده عنها في مثل قوله تعالى: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل:٨] على ما يقتضيه تعديتُه بنفسه، قد مرَّت الإشارة إلى وجهه في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا﴾ [هود:٤١].

وقيل: إنَّ ذلك لإرادة معنى الدخول؛ كأنه قيل: حتى إذا دخلا في السفينة.

﴿خَرَقَهَا﴾ صحَّ أنهما لمَّا ركبا في السفينة لم يفجأ إلا والخضر قد قلع لوحاً من ألواحها بالقدوم، فقال له موسى عليه السلام: قومٌ حملونا بغير نَولٍ عمدتَ إلى سفينتهم فخرقتَها[٥].

وصحَّ أيضاً أنه عليه السلام خرقها ووَتَد فيها وتداً[٦].

وقيل: قلع لَوْحَيْن مما يلي الماء.

---

(١) عزاه لابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/٢٣٨.
(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ١٥/٣٢٨ عن ابن عباس عن أُبيّ.
(٣) أخرجه البخاري (٤٧٢٦)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.
(٤) صحيح البخاري (٤٧٢٧)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠).
(٥) صحيح البخاري (٤٧٢٥) و(٤٧٢٧)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.
(٦) صحيح البخاري (٤٧٢٦)، وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.

وفي رواية عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعاً: «أنَّهما لمَّا ركبا واطمأنَّا فيها ولجَّجَت بهما مع أهلها أخرج مثقاباً له ومِطرَقةً، ثم عَمد إلى ناحيةٍ منها، فضرب فيها بالمنقار حتى خرقها، ثم أخذ لوحاً فطبَّقه عليها، ثم جلس عليها يَرقَعُها»[(١)].

وهذه الرواية ظاهرةٌ في أنَّ خرْقَه إياها كان حين وصولها إلى لُجِّ البحر، وهو معظمُ مائه، وفي الرواية عن الربيع أنَّ أهلَ السفينة حملوهما فساروا حتى إذا شارفوا على الأرض خرقها[(٢)]. ويمكن الجمع بأنَّ أولَ العزم كان وهي في اللُّجِّ، وتمامُ الفعل كان وقد شارفت على الأرض.

وظاهرُ الأخبار يقتضي أنه عليه السلام خرقها وأهلُها فيها، وهو ظاهرُ قوله تعالى: ﴿قَالَ﴾ موسى: ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾، سواءٌ كانت اللام للعاقبة بناءً على أنَّ موسى عليه السلام حَسَّنَ الظنَّ بالخضر، أو للتعليل بناءً على أنه الأنسب بمقام الإنكار، وبعضهم لم يجوِّز هذا توهُّماً منه أنَّ فيه سوءَ أدبٍ، وليس كذلك، بل يوشك أن يتعيَّن كونُها للتعليل لأنَّ الظاهرَ بناءُ الجواب عليه كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وفي حديث أخرجه عبد بن حميد ومسلم وابن مردويه قال: «فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة فخرج مَن كان فيها، وتخلَّف ليخرقها، فقال له موسى: تخرقها لتُغرق أهلها؟ فقال له الخضر ما قصَّ الله تعالى»[(٣)].

وهذا ظاهرٌ في أنَّه عزم على الخرق فاعترض عليه موسى عليه السلام، وهو خلاف ما تقتضيه الآية، فإن أُوِّل بأنه بتقدير: وتخلَّف ليخرقها فخرقها، وأنَّ تعبيرَ موسى عليه السلام بالمضارع استحضاراً للصورة، أو قيل بأنَّه وقع من الخضر

---

(١) أخرجه الطبري في التفسير ١٥/ ٣٢٨، من حديث ابن عباس عن أبيٍّ، وفي إسناده: الحسن بن عمارة وهو متروك. وقوله: لجَّجت، أي: فاضت اللُّجَّة، بالضمِّ، وهي معظم الماء. تاج العروس (لجج).

(٢) سلف تخريجه ص ٤٦١.

(٣) مسند عبد بن حميد (١٦٩)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠): (١٧٢)، وهو عند أحمد (٢١١١٨)، ولم يسق مسلم لفظه.

عليه السلام أولاً تصميمٌ على الخرق وتهيئةٌ لأسبابه، وثانياً خرقٌ بالفعل، ووقع من موسى عليه السلام اعتراضٌ على الأوَّل أوَّلاً، وعلى الثاني ثانياً، فنُقِل في الحديث أوَّلُ ما وقع من كلٍّ في هذه المادَّةِ، وفي الآية ثاني ما وقع من كلٍّ فيها = بقي بين ظاهر الحديث وظاهر الآية مخالفةٌ أيضاً = على ما قيل، من حيث إنَّ الأولَ يقتضي أنَّ أهلَ السفينة لم يكونوا فيها إذ خُرقت، والثاني يقتضي أنَّهم كانوا فيها حينئذٍ.

وأجيب أنَّه ليس في الحديث أكثرُ من أنَّهم خرجوا منها وتخلَّف للخرق، وليس فيه أنهم خرجوا فخرقها، فيمكن أن يكونَ عليه السلام تخلَّف للخرق إذ خرجوا، لكنه لم يفعله إلا بعد رجوعهم إليها وحصولهم فيها.

وأنتَ تعلم أنَّه ينافي هذا ما قيل في وجه الجمع بين الرواية عن سعيد والرواية عن الربيع؛ وبالجملة الجمعُ بين الأخبار الثلاثة وبينها وبين الآية صعبٌ، وقال بعضهم في ذلك: إنَّه يحتمل أنَّ السفينةَ لمَّا لجَّجت بهم صادفوا جزيرةً في اللُّجِّ فخرجوا لبعض حوائجهم وتخلَّف الخضرُ عازماً على الخرق ومعه موسى عليه السلام، فأحسَّ منه ذلك، فعجَّل بالاعتراض، ثم رجع أهلُها وركبوا فيها، والعزم هو العزم، فأخذ عليه السلام في مباشرةِ ما عزم عليه ولم يشعُر موسى عليه السلام حتى تمَّ، وقد شارفت على الأرض. ولا يخفى ما في ذلك من البعد.

وذكر بعضُهم أنَّ ظاهرَ الآية يقتضي أنَّ خرقَه إياها وقع عقب الركوب؛ لأنَّ الجزاءَ يعقب الشرطَ.

وأجيب بأنَّ ذلك ليس بلازم، وإنما اللازم تسبُّبُ الجزاء عن الشرط ووقوعه بعده، ألا تراك تقول: إذا خرج زيدٌ على السلطان قتله، وإذا أعطيتَ السلطان قصيدةً أعطاك جائزةً. مع أنَّه كثيراً ما لا يعقب القتلُ الخروجَ، والإعطاءُ الإعطاءَ، وقد صرَّح ابنُ الحاجب بأنَّه لا يلزم وقوعُ الشرط والجزاءِ في زمانٍ واحدٍ؛ فيقال: إذا جئتني اليومَ أُكرمك غداً، وعلى ذلك قولُه تعالى: ﴿أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ [مريم:٦٦] ومَن التزم ذلك كالرضي جعل الزمان المدلولَ عليه بـ «إذا» ممتدًّا، وقدَّر في الآية المذكورة: أإذا ما متُّ وصرتُ رميماً، وعليه أيضاً لا يلزم التعقيبُ.

نعم، قال بعضُهم: إنَّ خبرَ «لمَّا ركبا في السفينة لم يفجأ إلا والخضرُ قد قلع لوحاً من ألواحها»[١] يدلُّ على تعقيب الخرق للركوب، وأيضاً جَعْلُ غايةِ انطلاقهما مضمونَ الجملة الشرطية يقتضي ذلك؛ إذ لو كان الخرقُ متراخياً عن الركوب لم يكن غايةُ الانطلاق مضمونَ الجملة؛ لعدم انتهائه به.

وأجيب بأنَّ المبادرةَ التي دلَّ عليها الخبر عرفيَّةٌ[٢]، بمعنى أنه لم تمضِ أيام ونحوه، وبأنَّه لا مانعَ من كون الغاية أمراً ممتدًّا، ويكون انتهاءُ المغيَّا بابتدائه؛ كقولك: ملك فلانٌ حتى كانت سنةُ كذا ملكه. فتأمَّل.

ثم إنَّ في القلب من صحة رواية الربيع شيئاً، والله تعالى أعلم بصحَّتها.

والظاهر أنَّ أهل السفينة لم يروه لمَّا باشر خَرْقَها، وإلا لَمَا مكَّنوه، وقد نصَّ على ذلك علي القاري، وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن أبي العالية من طريق حماد بن زيد، عن شعيب بن الحبحاب أنَّه قال: كان الخضر عبداً لا تراه إلا عينُ مَن أراد الله تعالى أن يُريه إياه، فلم يره مِن القوم إلا موسى عليه السلام، ولو رآه القوم لحالوا بينه وبين خرق السفينة، وكذا بينه وبين قتل الغلام[٣]. وليس هذا بالمرفوع، والله تعالى أعلم بصحته. نعم، سيأتي إن شاء الله تعالى قريباً عن الربيع أيضاً أنَّهم علموا بعد ذلك أنَّه الفاعل.

والظاهر أيضاً أنَّ موسى عليه السلام لم يُرِد إدراجَ نفسه الشريفة في قوله: «لتغرق أهلها»، وإن كان صالحاً لأن يدرج فيه بناءً على أنَّ المراد من «أهلها» الراكبين فيها.

وقرأ الحسن وأبو رجاء: «لتُغرِّق» بالتشديد، لتكثير المفعول[٤].

وقرأ حمزة والكسائيُّ وزيد بن عليٍّ والأعمش وطلحة وابن أبي ليلى وخلف وأبو عبيد وابن سعدان وابن عيسى الأصبهانيُّ: «ليغرَق أهلُها» على إسناد الفعل إلى

---

(١) سلف ص٤٦٨.
(٢) في (م): عرفته، وهو خطأ.
(٣) عزاه لابن المنذر وابن أبي حاتم السيوطيُّ في الدر ٤/ ٢٣٦.
(٤) القراءات الشاذة ص٨١.

الأهل[1]، وكونُ اللام على هذه القراءة للعاقبة ظاهرٌ جدًّا.

﴿لَقَدْ جِئْتَ﴾ أتيتَ وفعلتَ ﴿شَيْـًٔا إِمْرًا ﴿٧١﴾﴾ أي: داهياً منكَراً، من أَمِرَ الأمرُ، بمعنى كَثُر، قاله الكسائيُّ، فأصله: كثيرٌ، والعربُ ـ كما قال ابن جنيَ في «سر الصناعة» ـ تصف الدواهي بالكثرة[2]. وهو عند بعضهم في الأصل على وزن «كَبِد» فخُفِّف. قيل: ولم يقل: أمراً إِمْراً، مع ما فيه من التجنيس؛ لأنَّه تكلُّفٌ لا يلتفت إلى مثله في الكلام البليغ، كما صرَّح به الإمام المرزوقي في شرح قول السموءل:

يـقـرِّب حـبُّ الـموتِ آجالَـنا لـنا وتـكـرهُـه آجـالُـهـم فـتـطـولُ

ردًّا لاختيارِ بعضهم رواية: يقصِّر حبُّ الموت، وأيَّد ذلك بقول أبي ذؤيب الهذليِّ:

وشيـكَ الـفُـصُـول بـعـيـدَ الـقُـفُـول

حيث أمكن له أن يقول: بطيء القفول، ولم يقل[3].

وربما يقال هنا: إنَّه لم يقل ذلك لِمَا ذكر مع إيهامه خلافَ المراد، وقصورِه عن درجةِ ما في النظم الجليل من زيادةِ التفظيع. وفي الرواية عن الربيع أنَّ موسى عليه السلام لمَّا رأى من الخضر ما رأى امتلأ غضباً وشدَّ عليه ثيابَه وأراد أن يقذف الخضرَ عليه السلام في البحر، فقال: أردتَ هلاكَهم فستعلم أنك أولُ هالكٍ. وجعل كلَّما ازداد غضباً استعر البحرُ، وكلَّما سكن كان البحرُ كالدهن، وأنَّ يوشع بن نون قال له: ألا تذكر العهدَ والميثاق الذي جعلتَ على نفسك، وأنَّ الخضر عليه السلام أقبل عليه يذكِّره ما قاله من قبل ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٢﴾﴾[4] وهو متضمِّنٌ للإنكار على عدمِ وقوع الصبر منه عليه السلام، فأدركه عند ذلك الحلمُ.

---

(١) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١٢ عن حمزة والكسائي وخلف، والكلام من البحر ٦/ ١٤٩.
(٢) سرّ صناعة الإعراب ص٦٢٣، وقول الكسائي فيه.
(٣) شرح ديوان الحماسة ١/ ١١٦، وقيل: البيت للحارثي، والسموءل: هو ابن عاديا اليهودي، صاحب الحصن المعروف بالأبلق، يضرب به المثل في الوفاء. الأغاني ٢٢/ ١١٧، وبيت أبي ذؤيب في شرح ديوان الهذليين ١/ ٣٠٣، وتمامه: إلّا مُشاحاً به أو مُشِيحا.
(٤) عزاه السيوطي في الدر ٤/ ٢٣٨ لابن أبي حاتم، وقد سلف ص٤٦٨.

﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ اعتذارٌ بنسيان الوصية على أبلغ وجهٍ؛ كأنَّ نسيانه أمرٌ محقَّقٌ عند الخضر عليه السلام لا يحتاج أن يفيدَه إياه استقلالاً، وإنما يُلتَمس منه تركُ المؤاخذة به، فـ «ما» مصدريةٌ، والباء صلةُ المؤاخذة، أي: لا تؤاخذ بنسياني وصيتَك في ترك السؤال عن شيءٍ حتى تُحدِثَ لي منه ذكراً، والتَمَسَ تركَ المؤاخذة بالنسيان لأنَّ الكاملَ قد يُؤاخَذ به، وهي مؤاخذةٌ بقلة التحفُّظ التي أدَّت إليه كما وقعت لأول ناسٍ وهو أولُ الناس، وإلا فالمؤاخذةُ به نفسه لا تصحّ؛ لأنَّه غيرُ مقدور.

وقيل: الباءُ للسببية وهي متعلِّقةٌ بالفعل، والنسيانُ وإن لم يكن سبباً قريباً للمؤاخَذة، بل السبب القريبُ لها هو ترك العمل بالوصية، لكنه سببٌ بعيدٌ؛ لأنَّه لولاه لم يكن التركُ.

وجوِّز أن تكونَ متعلِّقةً بمعنى النهي، كما قيل في «بنعمة ربك» من قوله تعالى: ﴿مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [ن:٢]: إنَّه متعلِّق بمعنى النفي، فيكون النسيانُ سبباً للنهي عن المؤاخذة بترك العمل بالوصية. وزعم بعضُهم تعيُّنَ كونِها للملابسة.

ويجوز في «ما» أن تكونَ موصولةً، وأن تكونَ موصوفةً، أي: لا تؤاخذني بالذي - أو بشيء - نسيتُه، وهو الوصيةُ، لكن يحتاج هذا ظاهراً إلى تقدير مضافٍ، أي: بتركِ ما نسيتُه، لأنَّ المؤاخذة بترك الوصية، أي: تركِ العمل بها، لا بنفس الوصية.

وقيل: قد لا يحتاج إلى تقدير المضاف، فإنَّ الوصية سببٌ للمؤاخذة، إذ لولاها لم يكن تركُ العلم ولا المؤاخذةُ، ونظيرُ ذلك ما قيل في قوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف:٥٠] ثمَّ كونُ ما ذُكر اعتذاراً بنسيان الوصية هو الظاهرُ، وقد صح في البخاري: أنَّ المرة الأولى كانت نسياناً[1].

وزعم بعضهم أنَّه يحتمل أنَّه عليه السلام لم ينسَ الوصية، وإنما نهى عن مؤاخذته بالنسيان مُوهِماً أنَّ ما صدر منه كان عن نسيانها مع أنَّه إنَّما عنى نسيانَ شيءٍ آخر، وهذا من مَعاريض الكلام التي يُتَّقى بها الكذبُ مع التوسُّل إلى

(١) صحيح البخاري (٤٧٢٦).

الغرض، كقول إبراهيم عليه السلام: «هذه أختي»، و«إني سقيم»[١]. وروى هذا ابنُ جرير عن أبي بن كعب وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما[٢].

وجوِّز أن يكون النسيانُ مجازاً عن الترك، أي: لا تؤاخذني بما تركتُ من وصيتك أوَّلَ مرة.

﴿وَلَا تُرْهِقْنِى﴾ لا تَغْشَني[٣] ولا تحمِّلني ﴿مِنْ أَمْرِى﴾ وهو اتِّباعه إياه ﴿عُسْرًا ﴿٧٣﴾﴾ أي: صعوبةً، وهو مفعولٌ ثانٍ لـ «تُرْهِقْني»، والمراد: لا تُعسِّر عليَّ متابعتك ويَسِّرها عليَّ بالإغضاء وترك المناقشة.

وقرأ أبو جعفر: «عُسُراً» بضمَّتين[٤].

﴿فَانطَلَقَا﴾ الفاء فصيحة، أي: فقبل عذرَه، فخرجا من السفينة فانطلقا يمشيان على الساحل، كما في الصحيح[٥]، وفي رواية «أنَّهما مرَّا بقرية»[٦].

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا﴾ يزعمون ـ كما قال البخاريُّ ـ أنَّ اسمَه: جيسور، بالجيم، ورُوي بالحاء[٧]، وقيل: إن اسمه جنبتور[٨]، وقيل غير ذلك. وصحَّ أنه كان يلعب مع الغلمان، وكانوا ـ على ما قيل ـ عشرةٌ، وأنه لم يكن فيهم أحسنُ ولا أنظفُ منه فأخذه[٩].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٥٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقد سلف ١/ ٤٣٢.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٣٣٨. ولم نقف على رواية ابن أبي حاتم. وذكره عن ابن عباس أبو الليث السمرقندي في تفسيره ٢/ ٣٠٧.

(٣) من غشيَه كذا: إذا عرض له، وهو تفسير للإرهاق. حاشية الشهاب ٦/ ١٢١-١٢٢.

(٤) النشر ٢/ ٢١٦، وإتحاف الفضلاء ص١٨٥، والبدور الزاهرة ص١٩٤، وتحرف في مطبوع النشر إلى: أبي عمرو.

(٥) صحيح البخاري (٤٧٢٥)، وصحيح مسلم (٢٣٨٠) (١٧٠).

(٦) مسند أحمد (٢١١١٤)، وسنده صحيح على شرط الشيخين.

(٧) في مطبوع البخاري (٤٧٢٦) وفتح الباري ٨/ ٤٢٠ بالحاء، وقال الحافظ: وفي رواية بالجيم.

(٨) القاموس المحيط (جبر).

(٩) في صحيح البخاري (٤٧٢٦) «غلاماً كافرا ظريفاً»، وفي مسند أحمد (٢١١١٨) «ليس في الغلمان غلام أنظف منه» وليس فيهما أنهم عشرة، وينظر تفسير الطبري ١٥/ ٣٢٨.

﴿فَقَتَلَهُۥ﴾ أخرج البخاريُّ في روايةٍ: «أنَّه عليه السلام أخذ برأسه من أعلاه فاقتلعه بيده»[١]. وفي رواية أخرى «أنه أخذه فأضجعه، ثم ذبحه بالسكين»[٢]. وقيل: ضرب رأسه بالجدار حتى قتله. وقيل: رضَّه بحَجَر[٣]. وقيل: ضربه برجله فقتله. وقيل: أدخل أصبعه في سُرَّته فاقتلعها فمات.

وجُمع بين الروايات الثلاث الأُوَل بأنه ضرب رأسَه بالجدار أولاً، ثم أضجعه وذبحه، ثم اقتلع رأسه، وربما يجمع بين الكلِّ، وفي كلا الجمعين بُعدٌ.

والظاهر أنَّ الغلام لم يكن بالغاً؛ لأنه حقيقةُ الغلام الشائعةُ في الاستعمال، وإلى ذلك ذهب الجمهور، وقيل: كان بالغاً شابًّا، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن عبد العزيز أنه كان ابن عشرين سنة[٤]. والعرب تُبقي على الشابِّ اسمَ الغلام، ومنه قول ليلى الأخيلية في الحجاج:

شفاها من الداء الذي قد أصابها ... غُلامٌ إذا هزَّ القناةَ سَقاها[٥]

وقوله:

تَلَقَّ ذُبابَ السَّيفِ عنِّي فإنَّني ... غلامٌ إذا هوجيتُ لستُ بشاعر[٦]

وقيل: هو حقيقةٌ في البالغ لأنَّ أصلَه من الاغتلام، وهو شدَّة الشَّبَق، وذلك إنما يكون فيمن بلغ الحُلُمَ، وإطلاقه على الصبيِّ الصغير تجوُّزٌ من باب تسمية الشيء باسم ما يَؤُول إليه.

ويؤيِّد قولَ الأولين قولُه تعالى: ﴿قَالَ﴾ أي: موسى عليه السلام: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً﴾ أي: طاهرةً من الذنوب، فإنَّ البالغَ قلَّما يزكو من الذنوب. وقد جاء في

---

(١) صحيح البخاري (١٢٢). وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.
(٢) صحيح البخاري (٤٧٢٦). وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.
(٣) البحر ٦/ ١٥٠.
(٤) عزاه لابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٣٦.
(٥) البيت في البحر المحيط ٦/ ١٥٠، وفيه رواية أخرى، سلفت ٤/ ١٧٨.
(٦) البيت لصفوان بن معطل، قاله لحسان بن ثابت، وهو في سيرة ابن هشام ٢/ ٣٠٥، وتاريخ الطبري ٢/ ٦١٨، ودلائل النبوة ٤/ ٧٥، وتفسير القرطبي ١٥/ ٣٣١، والبحر ٦/ ١٥٠، ولفظ الدلائل: عنك، بدل: عنِّي. وذباب السيف: حدُّه. القاموس (ذبب).

حديث ابن جبير عن ابن عباس مرفوعاً تفسيرُ «زكية» بصغيرةٍ[١]، وهو تفسيرٌ باللازم.

ومَن قال: كان بالغاً، قال: وَصَفه عليه السلام بذلك لأنَّه لم يره أَذْنَب، فهو وصفٌ ناشئٌ من حُسن الظنِّ.

واستُدلَّ على كونه بالغاً بقوله تعالى: ﴿بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ أي: بغير حقِّ قصاص لك عليها، فإنَّ الصبيَّ لا قصاصَ عليه.

وأجاب النوويُّ والكرمانيُّ بأنَّ المراد التنبيهُ على أنَّه قتله بغير حقٍّ، إلا أنَّه خصَّ حقَّ القصاص بالنفي؛ لأنَّه الأنسبُ بمقام القتل، أو أنَّ شرعَهم كان إيجابَ القصاص على الصبيِّ[٢]. وقد نقل المحدِّثون كالبيهقي في كتاب «المعرفة» أنَّه كان في شرعنا كذلك قبل الهجرة[٣]. وقال السبكيُّ: قبل أُحُدٍ، ثم نُسِخ.

والجارُّ والمجرور قال أبو البقاء: متعلِّقٌ بـ «قتلتَ»، كأنه قيل: أي: قتلتَ نفساً بلا حقٍّ، وجوَّز أن يتعلَّق بمحذوفٍ، أي: قتلاً بغير نفس، وأن يكون في موضع الحال، أي: قَتَلْتَها ظالماً لها، أو مظلومة[٤].

وقرأ ابن عباس والأعرج وأبو جعفر وشيبة وابن محيصن وحميد والزهريُّ ونافع واليزيديُّ وابن مسلم وزيد وابن بكير عن يعقوب ورويس عنه أيضاً وأبو عبيد وابن جبير الأنطاكيُّ وابن كثير وأبو عمرو: «زاكية» بتخفيف الياء وألفٍ بعد الزاي[٥].

و(زَكِيَّةً) بالتشديد من غير ألف ـ كما قرأ زيد بن عليٍّ والحسن والجحدريُّ وابن عامر والكوفيون ـ أبلغُ من ذلك؛ لأنَّه صفةٌ مشبَّهةٌ دالَّةٌ على الثبوت، مع كون

---

(١) تفسير الطبري ١٥/ ٣٢٨.
(٢) شرح النووي ١٥/ ١٤٠. وقول الكرماني نقله المصنف من حاشية الشهاب ٦/ ١٢٣.
(٣) معرفة السنن والآثار ٩/ ٩٥، وفيه: إنما صارت الأحكام متعلقة بالبلوغ بعد الهجرة. اهـ. وينظر السنن الصغير ٢/ ٣٥٠. والكلام من حاشية الشهاب ٦/ ١٢٣.
(٤) الإملاء ٣/ ٥٢٩-٥٣٠.
(٥) التيسير ص١٤٤، والنشر ٢/ ٣١٣ عن نافع وابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر ورويس، والكلام من البحر ٦/ ١٥٠.

«فعيل» المحوَّل من «فاعل» ـ كما قال أبو حيان[1] ـ يدلُّ على المبالغة.

وفرَّق أبو عمرو بين «زاكية» و«زكية» بأنَّ «زاكية» بالألف هي التي لم تُذنِب قطُّ، و«زكيَّة» بدون الألف هي التي أذنبت ثم غُفِرت[2].

وتعقِّب بأنَّه فرقٌ غيرُ ظاهر؛ لأنَّ أصلَ معنى الزكاة النموُّ والزيادة، فلذا وردت للزيادة المعنوية وأُطلِقت على الطهارة من الآثام ولو بحسب الخلقة والابتداء كما في قوله تعالى: ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ [مريم:١٩] فمن أين جاءت هذه الدلالة؟ ثم وجِّه ذلك بأنه يحتمل أن تكونَ لكون «زاكية» بالألف من زَكِيَ اللازم، وهو يقتضي أنَّه ليس بفعلٍ آخر وأنَّه ثابتٌ له في نفسه، و«زكية» بمعنى مزكَّاة، فإن «فعيلاً» قد يكونُ من غير الثلاثيِّ، كرضيع بمعنى مُراضِع، وتطهيرُ غيره له من الذنوب إنما يكون بالمغفرة، وقد فهمه من كلام العرب فإنه إمام العربية واللغة، فتكون بهذا الاعتبار «زاكية» بالألف أبلغ وأنسب بالمقام، بناءً على أنه يرى أنَّ الغلام لم يبلغ الحُلُم، ولذا اختار القراءةَ بذلك وإن كان كلٌّ من القراءتين متواتراً عنه ﷺ.

وهذا ـ على ما قيل ـ لا ينافي كونَ «زكية» بلا ألف أبلغَ باعتبار أنها تدلُّ على الرفع، وهو أقوى من الدفع. فافهم.

وأيًّا ما كان فوصف النفس بذلك لزيادة تفظيع ما فعل، وقد أخرج ابن مردويه عن أبيٍّ بن كعب أنَّ الخضر عليه السلام لمَّا قتل الغلام ذُعِر موسى عليه السلام ذعرةً منكَرة، وقال: أقتلتَ نفساً زكيةً بغير نفس[3]؟!

﴿لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴿٧٤﴾﴾ منكراً جدًّا.

قال الإمام: النُّكر[4] ما أنكرته العقول ونفرت عنه النفوس، وهو أبلغ في تقبيح الشيء من الإمر. وقيل بالعكس.

---

(١) في البحر ٦/ ١٥٠.

(٢) حجة القراءات لابن زنجلة ص٤٢٤.

(٣) عزاه لابن مردويه السيوطي في الدر ٤/ ٢٣٦.

(٤) في (م): المنكر، والمثبت من الأصل والتفسير الكبير ٢١/ ١٥٥.

وقال الراغب: النُّكر[١]: الدهاء والأمرُ الصعبُ الذي لا يعرف. ولهذه الأبلغية قال بعضهم: المراد شيئاً أَنْكَرَ من الأول.

واختار الطيبيُّ أنَّه دونَ الإمر، وقال: إنَّ الذي يقتضيه النظمُ أنه ذَكَر الأغلظ ثم تنزَّل إلى الأهون، فقتلُ النفس أهونُ من الخرق لِمَا فيه من إهلاك جماعةٍ، وأغلظُ من إقامة الجدار بلا أجرة[٢].

وقال في «الكشف»: الظاهر أبلغيةُ النُّكرِ، أما بحسب اللفظ فظاهرٌ، ألا ترى كيف فسَّر الشاعرُ، أي: في قوله:

لقد لقي الأقرانُ منِّي نُكراً   داهيةً دهياءَ إدّاً إمرا[٣]

النُّكْرَ بداهيةٍ من صفتها كيت وكيت، وجعل الإمرَ بعضَ أوصافها. وأما بحسب الحقيقة فلأنَّ خرق السفينة تسبُّبٌ إلى الهلاك، وهذا مباشَرةٌ، على أنَّ ذلك لم يكن سبباً مفضياً، وقول من قال: إنه تنزُّلٌ، استدلالاً بأنَّ إقامةَ الجدار أهونُ من القتل = ليس بشيء؛ لأنَّه حكي على ترتيب الوجود لا تنزُّلَ فيه ولا ترقِّي، وإنما يلاحظ ذلك بالنسبة إلى ما ذيِّل. انتهى.

ورُوي القولُ بالأبلغية عن قتادة[٤]، ومما يؤيِّد ذلك ما حكاه القرطبيُّ عن صاحب «العرس والعرائس»[٥] أنَّ موسى عليه السلام حين قال للخضر عليه السلام ما قال، غضب الخضرُ واقتلع كتفَ الصبيِّ الأيسر، وقشر اللحمَ عنه، وإذا مكتوبٌ فيه: كافرٌ لا يؤمن بالله تعالى أبداً.

وبُني وجهُ تغيير النظم الجليل على أقبحيَّة القتل، فقيل: إنما غيِّر النظمُ إلى

---

(١) في (م): المنكر، والمثبت من الأصل والمفردات (نكر).

(٢) حاشية الطيبي عند تفسير هذه الآية.

(٣) ورد هنا في هامش الأصل و(م): في نسخة: منكم. اهـ. أي: بدل: مني. والرجز في مجاز القرآن ١/ ٤٠٩، وتفسير الطبري ١٥/ ٣٣٧، وفيه: منك، والصحاح (أمر)، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٢٩، واللسان (أمر). وعند الجميع: قد، بدل: لقد، ولم ينسبوه.

(٤) تفسير الطبري ١٥/ ٣٤٢.

(٥) كذا ذكر، والصواب: عرائس المجالس، وهو اسم كتاب قصص الأنبياء للثعلبي، والكلام فيه ص ٢٢٨، وفي تفسير القرطبي ١٣/ ٣٣١.

ما ترى لأنَّ القتلَ أقبحُ، والاعتراضُ عليه أدخل وأحقُّ، فكان الاعتراضُ جديراً بأن يُجعَل عمدةَ الكلام، وهو مبنيٌّ على أنَّ الحكم في الكلام الشرطيِّ هو الجزاءُ، والشرطُ قيدٌ له بمنزلة الحال عند أهل العربية. وتحقيق ذلك في «المطول» وحواشيه.

وكان العطفُ بالفاء التعقيبيَّة ليفيدَ أنَّ القتلَ وقع عقيبَ اللقاء من غير ريثٍ كما يُشعِر به الاعتراض؛ إذ لو مضى زمانٌ بين اللقاء والقتل أمكن ـ نظراً للأمور العادية ـ اطِّلاعُ الخضر فيه من حاله على ما لم يطَّلع عليه موسى عليه السلام، فلا يعترض عليه هذا الاعتراض، ولا يضرُّ في هذا ادعاءُ أنَّ الخرقَ أيضاً كذلك؛ لأنَّ المقصودَ توجيهُ اختيار الفاء دون الواو أو «ثم» بعد توجيه اختيار أصل العطف بأنَّ ذلك لِيتأتَّى[1] جَعْلُ الاعتراضِ عمدةً، والحاصل أنَّه لمَّا كان الاعتراضُ في القصة الثانية معتنًى بشأنه وأهمَّ، جُعل جزاءَ «إذا» الشرطية، وبعد أن تعيَّن للجزائية لذلك لم يكن بدٌّ من جعل القتل من جملة الشرط بالعطف، واختيرت الفاءُ من بين حروفه ليفاد التعقيبُ، ولمَّا لم يكن الاعتراضُ في القصة الأولى مثلَه في الثانية جُعِل مستأنفاً، وجُعل الخرقُ جزاءً.

وزعم التاشكنديُّ[2] جوازَ كون الاعتراضَين في القصَّتين مستأنفين، والجزاءُ فيهما فعلُ الخضر عليه السلام، إلا أنَّه لا بدَّ من تقدير «قد» في الجزاء الثاني؛ لأنَّ الماضي المثبَت الغير المقترن بها لفظاً أو تقديراً لا يصلح للجزائية، واعتبر هذا في الثانية ولم يعتبر مثله في الأول؛ لأنَّ القتل أقبحُ فهو جديرٌ بأن يؤكَّد، ولا كذلك الخرقُ.

وتعقَّبه بعض الفضلاء بأنَّ الفاءَ الجزائيةَ لا يجوز أن تدخُل علىٰ الماضي المثبت إلا بتقدير «قد»، لتحقُّق تأثير حرف الشرط فيه بأن يقلب معناه إلى الاستقبال، فلا حاجةَ إلى الرابطة في كونه جواباً، وأما بتقدير «قد» فتدخل الفاءُ لعدم تأثير حرف الشرط فيه، فهو محتاجٌ إلى الرابطة، فقوله تعالى: ﴿خَرَقَهَا﴾

---

(١) في (م): يتأتى، دون اللام.

(٢) هو محمد كمال الدين الشاشي الحنفي، له حاشية على تفسير البيضاوي. توفي سنة (٩٨٠هـ). إيضاح المكنون ١/ ١٤١.

وكذلك قوله سبحانه: ﴿فَقَتَلَهُۥ﴾ لكونهما مستقبَلين بالنسبة إلى ما قبلهما يقعان جزاءً بلا حاجةٍ إلى ربط الفاء الجزائية، فلا مجالَ في الثاني لجعل الفاء جزائيةً، وكذا لا مجالَ في الأول لفرض تقدير «قد» لإصلاح[1] إدخالِ الفاء عليه. فتدبَّر فإنَّه لا يخلو عن شيء.

وقال مير بادشاه[2] في الردِّ على ذلك: إنَّ الذوق السليم يأبى عن تقدير «قد» لو جعل القتلُ جزاءً؛ لعدم اقتضاء المقام إياها، كيف وقد سبق الخرقُ جزاءً بدونها، وقد عُلم أنه يصدُر عن الخضر عليه السلام ما لا يستطيع المتشرِّع أن يصبر عليه، وما المحتاج إلى التحقيق إلا اعتراضُ موسى عليه السلام ثانياً بعد ما سلف منه من الكلام وكونِه عليه السلام مرسَلاً منه تعالى للتعلُّم.

وفيه إعراضٌ عن بيان النكتة في التحقيق وعدمُ التفاتٍ إليها، وغفلةٌ ـ على ما قال بعضُ الفضلاء ـ عن موضع الفاء الجزائية وتقدير «قد»، ولعلَّ الحقَّ أن يقال: إنَّ التقديرَ ـ وإن جاز ـ خلافُ الظاهر جدًّا.

وزعم أيضاً أنه يمكن أن يقال في بيان إخراج القصتين على ما أُخرِجَتا[3] عليه: إنَّ لقاء الغلام سببٌ للشفقة والرفق لا القتلِ، فلذا لم يحسن جعلُه جزاءً، وجُعل جزاءَ الشرط، وركوبُ السفينة قد يكون سبباً لخرقها فلذا جُعل جزاءً.

وفيه أنَّ للخصم أن يمنع الفرقَ ويقول: كما أنَّ لقاءَ الغلام سببٌ للرفق لا القتل، كذلك ركوبُ السفينة سببٌ لحفظها وصيانتِها لا الخرق، كيف وسلامتُها سببٌ لسلامة الخضر عليه السلام ظاهراً، ومن الأمثال العامية: لا تَرْمِ في البئر التي تشرب منها حجراً. وإذا سلّم له أن يقول: إنَّ لقاء الغلام سببٌ للرفق لا للقتل، فالقتلُ أغربُ، والاعتراض عليه أدخلُ، فالاعتراض جديرٌ بأن يجعل جزاءً، فيؤُول الأمرُ في بيان النكتة إلى نحو ما تقدَّم، والأمرُ في هذا سهلٌ كما لا يخفى.

---

(١) في (م): لاصطلاح.

(٢) هو محمد أمين بن الشريف، المعروف بـ: أمير بادشاه البخاري الحنفي، من تصانيفه حاشية على تفسير البيضاوي، وتيسير التحرير لابن الهمام، وشرح ألفية العراقي، توفي في حدود (٩٧٢هـ). هدية العارفين ٢/ ٢٤٩.

(٣) في (م): أخرجنا.

وقال شيخ الإسلام في وجه التغيير: إنَّ صدورَ الخوارق عن الخضر عليه السلام خرِّج بوقوعه مرَّةً مخرج العادة، واستأنست النفسُ به كاستئناسها بالأمور العادية، فانصرفت عن ترقُّب سماعه إلى ترقُّب سماع حالِ موسى عليه السلام هل يحافظ على مراعاة شرطه بموجب وعده عند مشاهدة خارقٍ آخر، أو يسارعُ إلى المناقشة كما في المرة الأولى؟ فكان المقصودُ إفادةَ ما صدر عنه عليه السلام، فجُعل الجزاءُ اعتراضَه دون ما صَدر عن الخضر عليهما السلام، ولله تعالى درُّ شأن التنزيل.

وأما ما قيل من أنَّ القتل أقبحُ والاعتراضُ عليه أدخلُ فكان جديراً بأن يُجعل عمدةَ الكلام، فليس من دفع الشبهة في شيء، بل هو مؤيِّد لها، فإنَّ كونَ القتل أقبحَ من مبادي قلَّة صدوره عن المؤمن العاقل، وندرةِ وصول خبره إلى الأسماع، وذلك مما يستدعي جعلَه مقصوداً، وكون الاعتراض عليه أدخلَ من موجبات كثرة صدوره عن كلِّ عاقلٍ فضلاً عن النبيِّ، وذلك لا يقتضي جعلَه كذلك[1]. انتهى.

وتعقِّب بأنَّ ما ذكره من النكتة ـ على تقدير تسليمه ـ لا يضرُّ مَن بينها بما تقدم؛ إذ لا تزاحُمَ في النكات، وأما اعتراضه فقوله: مما يستدعي جعله مقصوداً، إن أراد أنه مقصودٌ في نفسه فليس بصحيح، وإن أراد أنه مقصودٌ بأن يُعترض عليه ويُمنع منه، فهذا يقتضي جعلَ الاعتراض جزاءً كما مرَّ. وأما كونُه من موجبات كثرةِ صدوره عن كلِّ عاقلٍ فمقتضٍ للاهتمام بالاعتراضِ عليه.

وأنت تعلم أنَّ الشيء كلَّما ندر كان الإخبارُ به وإفادتُه السامعَ أوقعَ في النفس، وأنَّ الأخبارَ الغريبةَ يُهتمُّ بإفادتها ما لا يُهتمُّ بإفادة غير الغريبة، إذ العالِمُ بالغريب قليلٌ بخلاف العالم بغيره، وإنكارُ ذلك مكابرةٌ، فمراد الشيخ أنَّ كونَ القتل أقبحَ من مبادي قلَّة صدوره عن المؤمن العاقل، وندرةِ وصول خبره إلى الأسماع، وذلك مما يستدعي جعلَه مقصوداً بالإفادة كما هو شأنُ الأمور القليلة الصدورِ النادرة الوقوعِ، وكون الاعتراض عليه أدخلَ من مُوجِبات كثرة الصدور، وذلك لا يقتضي أن يعامَل كذلك، وعلى هذا لا غبارَ على ما ذكره عند المُنْصِف.

---

(١) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٦.

ثم إنَّ ما ذكره من النكتة يتأتى على القول بأنَّ القتلَ أقبحُ من الخرق، وعلى القول بالعكس أيضاً، وهذا بخلاف ما تقدَّم، فإنَّه كان مبنيًّا على أقبحية القتل، فمَن لايقول بها يَحتاج في بيان النكتة إلى غير ذلك، وقد رُجِّح بذلك على ما تقدَّم.

واستأنس له أيضاً بأنَّ مساق الكلام من أوَّله لشرح حال موسى عليه السلام، فجعلُ اعتراضِه عمدةَ الكلام أوفَقُ بالمساق، إلا أنَّه عُدِل عن ذلك في قصة الخرق وجُعل ما صدر عن الخضر عليه السلام عمدةً دون اعتراضِه لأنَّ النفس لمَّا سمعَتْ وصفَ الخضر ظمأَتْ لسماع ما يصدُر منه؛ فبُلَّ غليلُها وجُعل ما صدر منه مقصوداً بالإفادة لأنَّه مطلوبٌ للنفس وهي منتظرةٌ إياه، ثم بعد أن سمعتْ ذلك وسكن أُوامها سُلك بالكلام مسلكه الأول وقُصد بالإفادة حالُ من سِيقَ الكلامُ مِن أوله لشرح حاله.

ولا يخفى أنَّ هذا قولٌ بأنَّ الأصل نظراً إلى السوق أن تكون القصةُ الأولى على طرز القصة الثانية، إلا أنه عُدِل عن ذلك لِمَا ذكر، والخروجُ عن الأصل يُتقدَّر بقدر الحاجة ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] وهو مخالفٌ لِمَا يُفهم من كلام الشيخ في الجملة، فافهم والله تعالى أعلم.

وقرأ نافع وأبو بكر وابن ذكوان وأبو جعفر وشيبة وطلحة ويعقوب وأبو حاتم: «نُكُراً» بضمتين، حيث كان منصوباً[1].

﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٥﴾﴾ زيادةُ «لك» لزيادة المكافحة على رفض الوصيَّة وقلَّةِ التثبُّت والصبر لمَّا تكرَّر منه الاشمئزاز والاستنكار، ولم يرعوِ بالتذكير، حتَّى زادَ في النكير في المرة الثانية.

﴿قَالَ﴾ أي: موسى عليه السلام: ﴿إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ﴾ تفعلُه من الأعاجيب ﴿بَعْدَهَا﴾ أي: بعد هذه المرة، أو بعد هذه المسألة ﴿فَلَا تُصَٰحِبْنِى﴾.

وقرأ عيسى ويعقوب: «فلا تَصحبني»[2] بفتحِ التاء من صحِبَه، أي: فلا تكن صاحبي.

---

(١) التيسير ص١٤٤، والنشر ٦/ ٢١٦ عن نافع وابن ذكوان وأبي بكر وأبي جعفر ويعقوب، والكلام من البحر ٦/ ١٥٠.

(٢) المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٢، والبحر المحيط ٦/ ١٥١، وانظر قراءة يعقوب في النشر ٢/ ٣١٣. ونسبها ابن خالويه في القراءات الشاذة ص٨١ لعيسى وابن عامر في رواية عنه.

وعن عيسى أيضاً: «فلا تُصحِبني» بضمِّ التاء وكسر الحاء، من أَصْحَبَه، ورواها سهل عن أبي عمرو[١]، أي: فلا تُصحبني إيَّاك ولا تجعلني صاحبَك، وقدَّر بعضُهم المفعولَ الثاني: عِلْمَك، وليس بذاك.

وقرأ الأعرج: «فلا تَصْحَبَنِّي» بفتح التاء والباء وشدِّ النون[٢]، والمراد المبالغة في النهي، أي: فلا تكن صاحبي البتة. وهذا يؤيِّدُ كونَ المراد من النهي فيما لا تأكيد فيه التحريم، والمراد به الحزمُ بالترك والمفارقة، لا الترخيص؛ على معنى: إن سألتُك بعدُ فأنت مرخَّصٌ في ترك صحبتي.

﴿قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّى عُذْرًا ﴿٧٦﴾﴾ أي: وجدت عذراً من قِبَلي، وقال النوويُّ: معناه: قد بلغتَ إلى الغاية التي تُعذَرُ بسببها في فراقي[٣]، حيثُ خالفتُك مرَّةً بعد مرَّة.

وصحَّ عن النبيِّ ﷺ قال: «رحمةُ الله علينا وعلى موسى، لو صبرَ على صاحبه لرأى العجب، لكن أخذتهُ من صاحبه ذَمامة، فقال ذلك»[٤].

وقرأ نافع وعاصم: «من لَدُني» بتخفيف النون[٥]، وهي حجَّةٌ على سيبويه في منعه ذلك[٦]. والأكثرون على أنَّه حَذَف نون الوقاية، وأبقى النونَ الأصليَّة المكسورةَ، على ما هو القياس في الأسماء المضافة من أنَّها لا تلحقُها نونُ الوقاية، كوطني ومقامي.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٢، والبحر المحيط ٦/ ١٥١. ونسبها ابن خالويه في القراءات الشاذة ص٨١ للجحدري والنخعي.

(٢) المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٢، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٣٣، والبحر المحيط ٦/ ١٥١، ونسبها في القراءات الشاذة ص٨١ لابن مسعود ﷺ.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٥/ ١٤١.

(٤) صحيح مسلم (٢٣٨٠): (١٧٢) وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبي بن كعب. قال النووي في شرحه على صحيح مسلم ١٥/ ١٤٤-١٤٥: وقوله: «ذمامة» بفتح الذال المعجمة، أي: استحياء لتكرار مخالفته. وقيل: ملامة. والأول هو المشهور.

(٥) وضمِّ الدال، وكذا قرأ أبو جعفر من العشرة، وقرأ عاصم ـ برواية أبي بكر عنه ـ بإسكان الدال مع إشمامها الضم كما سيذكر المصنف قريباً، وقراءة حفص عن عاصم كقراءة الجمهور: لَدُنِّي. انظر التيسير ص١٤٥، والنشر ٢/ ٣١٣.

(٦) انظر الكتاب ٢/ ٣٧٠.

وقيل: إنَّه يحتملُ أنْ يكون المذكورُ نونَ الوقاية، والمضافُ إنَّما هو «لد» بلا نون، لغةٌ في لدن، فلا حذفَ أصلاً.

وتُعقِّبَ بأنَّ نون الوقاية إنَّما هي في المبنيِّ على السكون لتَقِيَه الكسر، و«لد» بلا نون مضموم.

ورُدَّ بأنَّه لا مانعَ أن يقال: إنَّها وَقَتْه من زوال الضم.

وأشمَّ شعبةُ الضمَّ في الدال، ورُوي عن عاصم أنَّه سكَّنَها. وقال [ابن] مجاهد: هو[1] غلط[2]، ولعله أراد روايةً، وإلَّا فقد ذكروا أنَّ «لَدْ» بالفتح والسكون لغةٌ في «لدن»[3].

وقرأ عيسى: «عُذُراً» بضمِّ الذال، ورويت عن أبي عمرو. وعن أبيّ: «عذري» بالإضافة إلى ياء المتكلِّم[4].

﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ﴾ الجمهور على أنها أنطاكية، وحكاه الثعلبيُّ عن ابن عباس[5]، وأخرج ابن أبي حاتم من طريق قتادة عنه أنَّها برقة[6]، وهي ـ كما في «القاموس» ـ اسمٌ لمواضع[7]. وفي «المواهب» أنَّها قريةٌ بأرض الروم، والله تعالى أعلم.

---

(١) في (م): سوء. بدل: هو. وهو تحريف.

(٢) كذا نقل المصنف عن أبي حيان في البحر ٦/ ١٥١، والذي خطأه ابن مجاهد في السبعة ص٣٥٩ تسكينُ الدال مع ضمِّ اللام: «لُدْني» وليس تسكينَ الدال فحسب. وانظر الحجة لأبي علي ٥/ ١٦٢، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٣٣، ومعجم القراءات للدكتور عبد اللطيف الخطيب ٥/ ٢٧٣.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١٥١، وما سلف بين حاصرتين منه. وانظر المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٣، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٣٣.

(٤) المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٣، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٣٣، والبحر المحيط ٦/ ١٥١. وقراءة أبي عمرو المتواترة عنه كقراءة الجمهور.

(٥) عرائس المجالس ص٢٢٩.

(٦) الدر المنثور ٤/ ٢٣٧.

(٧) القاموس (برق).

وأخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه عن السُّدِّيِّ أنَّها باجروان[1]. وهي أيضاً اسمٌ لمتعدِّد، إلَّا أنه ذكرَ بعضهم أنَّ المرادَ بها قرية بنواحي أرمينية.

وأخرج ابن أبي حاتم عن محمد بن سيرين أنَّها الأُبُلَّة بهمزةٍ وباء موحَّدة ولامٍ مشددة[2].

وقيل: قريةٌ على ساحل البحر يقال لها ناصرة، وإليها تنسبُ النصارى، قال في «مجمع البيان»: وهو المروي عن أبي عبد الله ﵁[3].

وقيل: قريةٌ في الجزيرة الخضراء من أرض الأندلس.

قال ابن حجر: والخلاف هنا كالخلافِ في مجمع البحرين، ولا يوثقُ بشيءٍ منه[4].

وفي الحديث: «أتيا أهل قريةٍ لئاماً»[5].

﴿ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا﴾ في محلِّ الجر، على أنَّه صفةٌ لـ «قرية»، وجوابُ «إذا»: «قال» الآتي إن شاء الله تعالى، وسلك بذلك نحو ما سلك في القصة الثانية من جعل الاعتراض عمدةَ الكلام؛ للنكتة التي ذكرها هناك شيخ الإسلام[6]. وذهب أبو البقاء وغيره إلى أنَّه هو الجواب[7]، والآتي مستأنفٌ نظير ما في القصَّة الأولى، والوصفيَّة مختارُ المحققين، كما ستعلمه إن شاء الله تعالى.

وهاهنا سؤالٌ مشهورٌ، وقد نظمَه الصلاحُ الصفديُّ ورفعه إلى الإمام تقيِّ الدين السبكيِّ فقال:

أسيدَنا قاضي القضاةِ ومن إذا ... بدا وجهُه استحيى له القمرانِ
ومن كفُّه يومَ الندى ويراعُه ... على طِرْسِهِ بحرانِ يلتقيانِ

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٣٧.
(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٣٧.
(٣) مجمع البيان ١٦/ ١٩٢.
(٤) فتح الباري ٨/ ٤٢٠.
(٥) صحيح مسلم (٢٣٨٠): (١٧٢). وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.
(٦) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٦. وسلف عند تفسير الآية (٧٤) من هذه السورة.
(٧) الإملاء ٣/ ٥٣١.

ومن إن دَجَتْ في المشكلات مسائلٌ جلاها بفكرٍ دائمِ اللمعانِ
رأيتُ كتابَ الله أعظمَ معجزٍ لأفضل من يُهْدَى به الثقلانِ
ومن جملةِ الإعجاز كونُ اختصاره بإيجاز ألفاظٍ وبسطِ معاني
ولكنني في «الكهف» أبصرتُ آيةً بها الفكرُ في طول الزمان عناني
وما هي إلَّا «استطعما أهلها» فقد نرى[1] استطعماهم مثلَه ببيانِ
فما الحكمةُ الغرَّاء في وضعِ ظاهرٍ مكانَ ضميرٍ إنَّ ذاك لشانِ[2]
فأرشِدْ على عاداتِ فضلك حَيرتي فما لي إلى هذا الكلام يدانِ

فأجاب السبكيُّ بأنَّ جملةَ «استطعما» محتَمِلةٌ لأنْ تكونَ في محلِّ جرٍّ صفةٍ لـ «قرية»، وأن تكون في محلِّ نصب صفة لـ «أهل»، وأن تكون جواب «إذا»، ولا احتمال لغير ذلك، ومن تأمَّل عَلِمَ أنَّ الأوَّلَ متعيِّنٌ معنًى، وأنَّ الثاني والثالث ـ وإن احتمَلَتْهُما الآيةُ ـ بعيدان عن مغزاها؛ أمَّا الثالث فلأنَّه يلزمُ عليه كون المقصود الإخبار بالاستطعام عند الإتيان، وأنَّ ذلك تمامُ معنى الكلام، ويلزمه أنْ يكونَ معظمُ قصدهما أو هو: طلبَ الطعام، مع أنَّ القصدَ هو ما أرادَ ربُّك ممَّا قصَّ بعدُ، وإظهارُ الأمر العجيب لموسى عليه السلام.

وأمَّا الثاني فلأنَّه يلزمُ عليه أنْ تكون العنايةُ بشرح حالِ الأهل من حيث هم هم، ولا يكون للقرية أثرٌ في ذلك، ونحن نجدُ بقيَّةَ الكلام مشيراً إليها نفسِها، فيتعيَّنُ الأول، ويجبُ فيه: «استطعما أهلها» ولا يجوزُ استطعماهم أصلاً؛ لخلوِّ الجملةِ عن ضمير الموصوف.

وعلى هذا يفهم من مجموع الآيات أنَّ الخضرَ عليه السلام فعلَ ما فعل في قريةٍ مذمومٍ أهلُها، وقد تقدَّم منهم سوءُ صنيعٍ من الإباء عن حقِّ الضيف مع طلبه، وللبقاعِ تأثيرٌ في الطباع، ولم يهم فيها مع أنَّها حَرِيَّةٌ بالإفساد والإضاعة، بل باشرَ الإصلاح لمجرَّد الطاعة، ولم يعبأ عليه السلام بفعلِ أهلها اللئام.

(١) في فتاوى السبكي ـ والأبيات فيه ـ ١/ ٧٥: يرى.
(٢) هذا البيت ليس في فتاوى السبكي. وهو في الأشباه والنظائر للسيوطي ٧/ ١٤٦.

وينضاف إلى ذلك من الفوائد أن «الأهل» الثاني يحتملُ أن يكونوا هم الأوَّلون، أو غيرَهم، أو منهم ومن غيرهم، والغالب أنَّ مَن أتى قريةً لا يجدُ جملةَ أهلِها دفعةً، بل يقعُ بصرُه أوَّلاً على البعض، ثمَّ قد يستقريهم، فلعلَّ هذين العبدين الصالحين لما أتيا قدَّرَ الله تعالى لهما استقراء الجميع على التدريج؛ ليتبيَّن به كمال رحمته سبحانه وعدم مؤاخذته تعالى بسوء صنيع بعض عباده، ولو قيل: استطعماهم، تعيَّنَ إرادةُ الأوَّلين، فأتى بالظاهر إشعاراً بتأكيد العمومِ فيه، وأنهما لم يتركا أحداً من أهلها حتى استطعماه وأبى، ومع ذلك قُوبلوا بأحسن الجزاء.

فانظر إلى هذه الأسرار كيفَ احتجبت عن كثيرٍ من المفسّرين تحت الأستار، حتى إنَّ بعضهم لم يتعرَّض لشيءٍ، وبعضَهم ادَّعى أنَّ ذلك تأكيدٌ، وآخرُ زعم ما لا يعوَّلُ عليه، حتى سمعتُ عن شخصٍ أنَّه قال: إنَّ العدولَ عن استطعماهم؛ لأنَّ اجتماع الضميرين في كلمةٍ واحدة مستثقلٌ. وهو قولٌ يُحكَى ليُرَدّ، فإنَّ القرآنَ والكلامَ الفصيح مملوءٌ من ذلك، ومنه ما يأتي في الآية.

ومن تمامِ الكلام فيما ذكر أنَّ «استطعما» إن جُعِل جواباً فهو متأخِّرٌ عن الإتيان، وإذا جعلَ صفةً احتمل أنْ يكون الإتيان قد اتَّفقَ قبلَ هذه المرَّة، وذُكر تعريفاً وتنبيهاً على أنَّه لم يحملهما على عدم الإتيان لقصد الخير، فهذا ما فتحَ الله تعالى عليَّ، والشعرُ قد يضيقُ عن الجواب، وقد قلت:

لأسرارِ آيات الكتاب معاني	تَدِقُّ فلا تبدو لكلِّ مُعاني
وفيها لمرتاضٍ لبيبٍ عجائبٌ	سنا برقِها يعنو له القمرانِ
إذا بارقٌ منها لقلبيَ قد بدا	هَممت قريرَ العين بالطيرانِ
سروراً وإبهاجاً وصولاً على العلا	كأني عَلَا فوقَ السماك مكاني
فما المُلْكُ والأكوان ما البيض والقنا[1]	وعندي وجوهٌ أسفرت بتهاني
وهاتيك منها قد أبحتُك سرَّها	فشكراً لمن أولاك حسنَ بياني
أرى «استطعما» وصفاً على «قرية» جرَى	وليس لها[2] والنحوُ كالميزانِ

(١) في (م): ما القنا. وهذا البيت ليس في فتاوى السبكي. وهو في الأشباه والنظائر للسيوطي ٧/ ١٥١.

(٢) جاء في هامش الأصل ما نصه: أي: صفة جرت على غير من هي له. اهـ منه.

صناعتُه تقضي بأنَّ استتارَ ما يعودُ عليه ليس في الإمكانِ
وليس جواباً لا ولا وصفَ أهلها فلا وجهَ للإضمار والكتمانِ
وهذي ثلاثٌ ما سواها بممكنٍ تعيَّن منها واحدٌ فسباني
ورُضْتُ بها فكري إلى أنْ تمخَّضت به زبدةُ الأحقاب منذ زمانِ[١]
وإنَّ حياتي[٢] في تموُّجِ أبحرٍ من العلم في قلبي يمدُّ لساني[٣]

إلى آخرِ ما تحمَّسَ به، وفيه من المناقشةِ ما فيه.

وقد اعترضَ بعضُهم بأنَّه على تقدير كون الجملةِ صفةً للقرية يمكنُ أن يؤتَى بتركيبٍ أخصَر ممَّا ذُكِر، بأنْ يُقالَ: فلما أتيا قريةً استطعما أهلها، فما الداعي إلى ذكر الأهل أوَّلاً على هذا التقدير؟

وأُجيبَ بأنَّه جيء بالأهل للإشارة إلى أنَّهم قُصِدوا بالإتيان في قريتهم، وسُئلوا فمَنعوا، ولا شكَّ أنَّ هذا أبلغُ في اللؤم، وأبعدُ عن صدور جميلٍ في حقِّ أحدٍ منهم، فيكون صدور ما صدر من الخضر عليه السلام غريباً جدًّا. لا يقال: ليكن التركيب كذلك، وليكنْ على إرادة[٤] الأهل تقديراً أو تجوُّزاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]؛ لأنَّا نقول: إنَّ الإتيان ينسبُ للمكان، كـ: أتيتُ عرفات، ولمن فيه، كـ: أتيتُ أهلَ بغداد، فلو لم يذكر كان فيه تفويتاً[٥] للمقصود، وليس ذلك نظيرَ ما ذُكر من الآية؛ لامتناعِ سؤال نفسِ القريةِ عادةً.

واختارَ الشيخُ عزُّ الدين[٦] عليٌّ الموصليُّ في جواب الصفديِّ أنَّ تكرار الأهلِ

---

(١) من البيت السابع إلى هنا ليست في فتاوى السبكي.
(٢) في فتاوى السبكي ١/ ٧٧: جناني.
(٣) فتاوى السبكي ١/ ٧٥-٧٨، والمسألة في الأشباه والنظائر للسيوطي ٧/ ١٤٥-١٥٣ شعراً ونثراً مع زيادة في الأبيات على ما في الفتاوى وعلى ما ذكره الآلوسي رحمه الله.
(٤) في (م): الإرادة.
(٥) كذا في الأصل و(م).
(٦) لقبه ـ كما في كتب التراجم، وكما سيذكر المصنف ص ٤٨٤ من هذا الجزء ـ: زين الدين، وهو ابن شيخ العوينة، علي بن الحسين بن القاسم بن منصور، أبو الحسن توفي سنة (٧٥٥هـ). انظر ترجمته في الوافي بالوفيات ٢١/ ٥٢-٦٢. وذُكر فيها سؤال الصفدي له، وجوابه عليه.

والعدول عن استطعماهم إلى «استطعما أهلها» للتحقير، وهو أحدُ نكات إقامة الظاهر مقام الضمير، وبسطَ الكلامَ في ذلك نثراً، وقال نظماً:

سألتَ لماذا «استطعما أهلها» أتى عن استطعماهم إنَّ ذاك لشانِ
وفيه اختصارٌ ليس ثَمَّ ولم تقف على سبب الرُّجحان منذُ زمانِ
فهاكَ جواباً رافعاً لنقابهِ يصيرُ به المعنى كرأي عيانِ
إذا ما استوى الحالانِ في الحكم رُجِّحَ الضـ ـميرُ وأمَّا حين يختلفانِ
بأنْ كان في التصريح إظهارُ حكمةٍ كرفعةِ شانٍ أو حقارة جاني
كمثل أمير المؤمنين يقول ذا وما نحنُ فيه صرَّحوا[1] بأمانِ
وهذا على الإيجازِ والبسطِ جاء في جوابي منثوراً بحسن بيانِ

وذكر في النثر وجهاً آخر للعدول[2]، وهو ما نقله السبكيُّ وردَّه، وقد ذكره أيضاً النيسابوريُّ[3]، وهو لعمري كما قال السبكيُّ، ويؤول إلى ما ذُكر من أنَّ الإظهار للتحقير قولُ بعض المحققين: إنَّه للتأكيد المقصودِ منه زيادةُ التشنيع، وهو وجهٌ وجيهٌ عندَ كل نبيه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ الآية [البقرة: ٥٩] ومثلُه كثيرٌ في الفصيح.

وقال بعضُهم: إنَّ الأهلَيْنِ متغايران، فلذا جيء بهما معاً. وقولهم: إذا أُعيدَ المذكورُ أوَّلاً معرفةً كان الثاني عينَ الأوَّل، غيرُ مطَّرِدٍ؛ وذلك لأنَّ المرادَ بالأهل الأول البعض، إذ في ابتداء دخول القرية لا يتأتَّى عادةً إتيانُ جميعِ أهلها، لا سيما على ما رُوي من أنَّ دخولَهما كان قبل غروب الشمس، وبالأهل الثاني الجميع؛ لما ورد أنَّهما عليهما السلام كانا يمشيان على مجالس أولئك القوم يستطعمانهم، فلو جيء بالضمير لَفُهِمَ أنَّهما استطعما البعض.

---

(١) في الوافي بالوفيات ٢١/ ٥٧: صوحوا.
(٢) انظر الجواب في الوافي بالوفيات ٢١/ ٥٧-٦١، وأعيان العصر ٣/ ٣٣٨-٣٤٣، والأشباه والنظائر ٧/ ١٥٤-١٦٠.
(٣) في غرائب القرآن ١٦/ ١٣.

وعكسَ بعضُهم الأمر فقال: المراد بالأهل الأول الجميع، ومعنى إتيانهم الوصول إليهم والحلول فيما بينهم؛ وهو نظيرُ إتيانِ البلد، وهو ظاهرٌ في الوصول إلى بعضٍ منه والحلول فيه، وبالأهل الثاني البعض، إذ سؤال فردٍ فردٍ من كبار أهل القرية وصغارهم وذكورهم وإناثهم وأغنيائهم وفقرائهم مستبعدٌ جدًّا، والخبر لا يدلُّ عليه، ولعلَّهُ ظاهرٌ في أنَّهما استطعما الرجال. وقد رُوي عن أبي هريرة ـ والله تعالى أعلم بصحة الخبر ـ أنَّه قال: أطعمتهما امرأةٌ من بريرٍ بعد أن طلبا من الرجال فلم يطعموهما، فدعيا لنسائهم ولعنا رجالهم. فلذا جيء بالظاهر دون الضمير، ونُقِل مثلُه عن الإمام الشافعيِّ عليه الرحمة في «الرسالة»[1].

وأورد عليهما أنَّ فيهما مخالفة لما هو الغالبُ في إعادة الأول معرفةً، وعلى الثاني أنَّه ليس في المغايرة المذكورة فيه فائدةٌ يعتدُّ بها، ولا يوردُ هذا على الأوَّل؛ لأنَّ فائدة المغايرة المذكورة فيه زيادةُ التشنيع على أهل القرية، كما لا يخفى.

واختار بعضُهم على القول بالتأكيد أنَّ المرادَ بالأهل في الموضعين الذين يُتوقَّع من ظاهر حالهم حصولُ الغرض منهم، ويحصلُ اليأس من غيرهم باليأس منهم، من المقيمين المتوطِّنين في القرية، ومن لم يُحَكِّم العادةَ يقول: إنَّهما عليهما السلام أتوا الجميع وسألوهم؛ لما أنَّهما ـ على ما قيل ـ قد مسَّتهما الحاجة.

﴿فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا﴾ بالتشديد، وقرأ ابنُ الزبير والحسن وأبو رجاء وأبو رزين وابن محيصن[2] وعاصم في رواية المفضَّل وأبان بالتخفيف من الإضافة، يقال: ضافَه إذا كان له ضيفاً، وأضافَه وضيَّفه: أنزله وجعله ضيفاً، وحقيقةُ ضاف: مال، من ضافَ السهمُ عن الهدف يضيفُ، ويقال: أضافتِ الشمس للغروب وتضيَّفَتْ: إذا مالت، ونظيره زارَه من الازورار.

ولا يخفى ما في التعبير بالإباء من الإشارة إلى مزيد لؤمِ القوم؛ لأنَّه ـ كما قال الراغب ـ شدَّةُ الامتناع[3]، ولهذا لم يقل: فلم يضيفوهما، مع أنَّه أخصُ، فإنَّه دون ما في النظم الجليل في الدلالة على ذمِّهم.

---

(١) ص٥٥ في باب بيان ما نزل من الكتاب عامًّا يراد به العام، ويدخله الخصوص.
(٢) في الأصل و(م): وأبو محيصن. والمثبت من البحر المحيط ٦/ ١٥١، وعنه نقل المصنف.
(٣) المفردات (أبى).

ولعلَّ ذلك الاستطعام كان طلباً للطعام على وجهِ الضيافة، بأن يكونا قد قالا: إنَّا غريبان فضيِّفونا، أو نحو ذلك، كما يشيرُ إليه التعبير بقوله تعالى: ﴿فَأَبَوۡا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا﴾ دون: فأبوا أن يطعموهما، مع اقتضاء ظاهر «استطعما أهلها» إيَّاه. وإنَّما عبَّر بـ «استطعما» دون استضافا؛ للإشارة إلى أنَّ جُلَّ قصدهما الطعامُ، دونَ الميل بهما إلى منزل، وإيوائهما إلى محلّ.

وذكر بعضُهم أنَّ في «أبوا أن يضيفوهما» من التشنيع ما ليس في: أبوا أن يطعموهما؛ لأنَّ الكريمَ قد يردُّ السائلَ المستطعِمَ، ولا يُعاب، كما إذا ردَّ غريباً استضافه، بل لا يكادُ يردُّ الضيفَ إلَّا لئيم. ومن أعظم هجاءِ العرب: فلانٌ يطردُ الضيف.

وعن قتادة: شرُّ القُرى التي لا يُضَافُ فيها الضيفُ، ولا يُعرَفُ لابن السبيل حقُّه.

وقال زينُ الدين الموصلي: إنَّما خصَّ سبحانه الاستطعامَ بموسى والخضر عليهما السلام والضيافةَ بالأهل لأنَّ الاستطعامَ وظيفة السائل، والضيافة وظيفة المسؤول؛ لأنَّ العرفَ يقضي بذلك، فيدعو المقيمُ القادمَ إلى منزله يسأله، ويحمله إليه. انتهى[1]. وهو كما ترى.

وممَّا يضحكُ منه العقلاء ما نقلَه النيسابوريُّ وغيرُه أنَّ أهلَ تلك القرية لمَّا سمعوا نزولَ هذه الآية استحيوا، وأتوا إلى رسول الله ﷺ بحِمْلٍ من ذهب، فقالوا: يا رسولَ الله نشتري بهذا الذهب أن تجعل الباء من «أبوا» تاء، فأبى عليه الصلاة والسلام[2].

وبعضُهم يحكي وقوعَ هذه القصة في زمن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهه، ولا أصلَ لشيءٍ من ذلك، وعلى فرض الصحة يُعلَم منه قلَّة عقولِ أهل القرية في الإسلام، كما عُلِم لؤمُهم من القرآن والسنة من قبل.

---

(١) انظر كلام زين الدين الموصلي في الوافي بالوفيات ٢١/ ٦٠، وأعيان العصر ٣/ ٣٤١-٣٤٢، والأشباه والنظائر للسيوطي ٧/ ١٥٩.

(٢) غرائب القرآن ١٦/ ١٤.

﴿فَوَجَدَا﴾ عطفٌ ـ كما قال السبكيُّ ـ على «أتيا»[١] ﴿فِيهَا جِدَارًا﴾ رُوِيَ أنَّهما التجأا إليه حيث لم يجدا مأوًى، وكانت ليلتُهما ليلةً باردةً، وكان على شارع الطريق.

﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ أي: يسقط، وماضيه انقضَّ على وزن انفعلَ، نحو انجرَّ، والنون زائدةٌ؛ لأنَّه من قضضته بمعنى كسرته، لكن لمَّا كان المنكسر يتساقط، قيل الانقضاض للسقوط[٢]، والمشهورُ أنَّه السقوطُ بسرعة، كانقضاضِ الكوكب والطير.

قال صاحب «اللوامح»: هو من القِضَّة، وهي الحصى الصغار، ومنه طعامٌ قَضَضٌ: إذا كان فيه حصًى، فعلى هذا: المعنى: يريد أنْ يتفتَّتَ فيصير حصى. انتهى.

وذكر أبو علي في «الإيضاح» أنَّ وزنَه افْعَلَّ من النقض، كاحمرَّ. وقال السهيليُّ في «الروض»[٣]: هو غلط. وتحقيق ذلك في محلِّه. والنون على هذا أصليَّة.

والمراد من إرادة السقوط قربُه من ذلك، على سبيل المجاز المرسل بعلاقةِ تسبُّبِ إرادة السقوط لقربه، أو على سبيل الاستعارة بأن يُشَبَّهَ قربُ السقوط بالإرادة؛ لما فيهما من الميل، ويجوز أنْ يعتبر في الكلام استعارةٌ مكنيةٌ وتخييليةٌ، وقد كثر في كلامهم إسنادُ ما يكون من أفعال العقلاء إلى غيرهم، ومن ذلك قوله:

يـريـدُ الـرمـحُ صـدرَ أبـي بـراءٍ ... ويـعـدلُ عـن دمـاءِ بـنـي عـقـيـلِ[٤]

وقول حسان رضي الله عنه:

إنَّ دهـراً يـلـفُّ شـمـلـي بـجُـمْـلٍ ... لـزمـانٌ يَـهُـمُّ بـالإحـسـان[٥]

---

(١) فتاوى السبكي ١/ ٧٧، والأشباه والنظائر للسيوطي ٧/ ١٥٠.
(٢) في (م): السقوط.
(٣) ٣/ ١٢٩.
(٤) البيت في مجاز القرآن ١/ ٤١٠ منسوباً للحارثي. وهو في تفسير الطبري ١٥/ ٣٤٧، والأضداد للأنباري ص١٧٢، ومعاني القرآن للنحاس ٤/ ٢٧٣، والصناعتين ص٢٨٤ دون نسبة.
(٥) ونسبه لحسان أيضاً الزمخشري في الكشاف ٢/ ٤٩٤، والأساس (لفف)، والخفاجي في حاشيته ٦/ ١٢٦. وأنشده الفراء في معاني القرآن ٢/ ١٥٦، والطبري ١٥/ ٣٤٨ دون نسبة. والبيت في ديوان عمر بن أبي ربيعة ـ ص٢٩١ بتحقيق محيي الدين عبد الحميد، وفيه: بسعدى، بدل: بجمل.

وقول الآخر:

أبتِ الروادفُ والثُّديُّ لقُمْصِها مسَّ البطون وأنْ تمسَّ ظهورا[1]

وقول أبي نواس:

فاستنْطِق العودَ قد طالَ السكوتُ به لا ينطقُ اللهو حتى ينطقَ العودُ[2]

إلى ما لا يُحصى كثرةً، حتى قيل: إنَّ من له أدنى اطلاعٍ على كلام العرب لا يحتاجُ إلى شاهدٍ على هذا المطلب. ونقل بعض أهل أصول الفقه عن أبي بكر محمد بن داود الأصبهانيِّ أنَّه ينكرُ وقوعَ المجاز في القرآن، فيؤوِّل الآيةَ بأنَّ الضميرَ في «يريد» للخضر أو لموسى عليهما السلام. وجُوِّزَ أنْ يكونَ الفاعلُ الجدار، وأنَّ اللهَ تعالى خلق فيه حياةً وإرادةً، والكلُّ تكلُّفٌ وتعسُّفٌ تُغْسَلُ به بلاغةُ الكلام.

وقال أبو حيان: لعلَّ النقل لا يصحُّ عن الرجل، وكيف يقولُ ذلك وهو أحدُ الأدباء الشعراء الفحول المُجيدين في النظم والنثر[3].

وقرأ أبيّ: «يُنقَضَ» بضمِّ الياء وفتح القاف والضاد مبنيّاً للمفعول[4]، وفي حرف عبد الله وقراءة الأعمش: «يريد ليُنْقَضَ»[5] كذلك، إلَّا أنَّه منصوبٌ بـ «أن» المقدَّرة بعد اللام.

وقرأ عليٌّ كرم الله تعالى وجهه وعكرمة وخليد بن سعد ويحيى بن يعمر:

---

(١) أمالي القالي ١/ ٢٣، والحماسة بشرح المرزوقي ٣/ ١٢٨٤، والعقد الفريد ٣/ ٤٦٢، قال البكري في سمط اللآلي ١/ ١٠٧: لا أعلم أحداً نسب هذا الشعر. اهـ. ويصف فيه امرأة بأنها ناهدة الثديين عظيمة الرِّدف، فالثُّديُّ تمنع القُمص أن تلتصق ببطنها، والرِّدف يمنعها أن تلتصق بظهرها.

والبيت في ديوان عمر بن أبي ربيعة ص٤٩٢ ضمن الشعر المنسوب إليه، وليس في أصول ديوانه.

(٢) ديوان أبي نواس ص١٨٧.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١٥١.

(٤) المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٤، والبحر المحيط ٦/ ١٥٢، ونسبها ابن جني في المحتسب ٢/ ٣١ للنبي ﷺ.

(٥) المحتسب ٢/ ٣١، والمحرر الوجيز ٣/ ٥٣٤، والبحر المحيط ٦/ ١٥٢.

«يَنْقاصَ» بالصاد المهملة مع الألف[١]، ووزنه ينفعل اللازم، من: قِصْته فانقَاصَ، إذا كسَرته فانكسر، وقال ابن خالويه: تقولُ العرب: انقاصت السنُّ إذا انشقَّت طولاً[٢]. قال ذو الرمة يصفُ ثورَ وحش:

يَغشَى الكِناس بِروْقَيْهِ ويَهْدِمُهُ   من هائل الرمل مُنْقَاصٌ ومُنْكَثِبُ[٣]

وفي «الصحاح»: قَيْصُ السنِّ: سقوطُها من أصلِها، وأنشدَ قولَ أبي ذؤيب:

فراقٌ كَقَيْصِ السِّنِّ فالصبرَ إنَّه   لِكُلِّ أناسٍ عثرةٌ وحبورُ[٤]

وقال الأمويُّ: انقاصَتِ البئر: انهارت. وقال الأصمعيُّ: المُنْقاسُ: المُنْقَعِر. والمنقاض ـ بالضاد المعجمة ـ: المُنْشَقُّ طولاً. وقال أبو عمرو: هما بمعنى واحد[٥].

وقرأ الزهريُّ: «يَنْقَاض» بألفٍ وضادٍ معجمة[٦]، والمشهورُ تفسيره بينهدم.

وذكر أبو عليٍّ: أنَّ المشهورَ عن الزهريِّ أنه «يَنْقَاص» بالمهملة.

﴿فَأَقَامَهُۥ﴾ مسحَهُ بيده فقام، كما روي عن ابن عباس وابن جبير. وقال القرطبيُّ: إنَّه هو الصحيح، وهو أشبه بأحوالِ الأنبياء عليهم السلام[٧].

واعترضَ بأنَّه غيرُ ملائمٍ لما بعد؛ إذ لا يستحقُّ بمثله الأجر.

ورُدَّ بأنَّ عدمَ استحقاقِ الأجر مع حصول الغرض غيرُ مسلَّم، ولا يضرُّه سهولتُه على الفاعل.

وقيل: أقامَه بعمودٍ عمده به. وقال مقاتل: سوَّاه بالشِّيد.

وقيل: هدمَه، وقعَدَ يبنيه.

---

(١) المحتسب ٢/ ٣١، والبحر المحيط ٦/ ١٥٢.
(٢) القراءات الشاذة ص٨١.
(٣) ديوان ذي الرمة ١/ ٨٨.
(٤) كذا بالحاء المهملة في الأصل و(م). وهي في شرح أشعار الهذليين ١/ ٦٦، وأمالي أبي علي القالي ٢/ ٢٣ بالجيم: وجبور. وذكره ابن عطية في المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٤ وفيه: عبرة وحبور. ثم قال: ويروى: عثرة وجبور، بالثاء والجيم.
(٥) الصحاح (قيص).
(٦) البحر المحيط ٦/ ١٥٢.
(٧) تفسير القرطبي ١٣/ ٣٣٩-٣٤٠.

وأخرج ابنُ الأنباريِّ في «المصاحف» عن أبيٍّ بن كعب عن رسول الله ﷺ أنَّه قرأ: «فوجدا فيها جداراً يريدُ أنْ يَنقضَّ فهدمَه ثم قعدَ يبنيه»[1].

وكان طولُ هذا الجدارِ إلى السماء ـ على ما نقل النوويُّ عن وهب بن منبه ـ مئةَ ذراع[2]، ونقل السفيريُّ عن الثعلبيّ أنَّه كان سمكه مئتي ذراعٍ بذراعِ تلك القرية[3]، وكان طولُه على وجه الأرض خمسَ مئة ذراع، وكان عرضُه خمسين ذراعاً، وكان الناسُ يمرُّون تحتَه على خوفٍ منه.

﴿قَالَ﴾ موسى عليه السلام ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ۝٧٧﴾ تحريضاً للخضر عليه السلام، وحثّاً على أخذِ الجعل والأجرة على فعلِه؛ ليحصل لهما بذلك الانتعاشُ والتقوّي بالمعاش، فهو سؤالٌ له؛ لِمَ لَمْ يأخذ الأجرة؟ واعتراضٌ على تركِ الأخذ، فالمراد لازمُ فائدةِ الخبر، إذ لا فائدةَ في الإخبار بفعله.

وقيل: لم يقل ذلك حثّاً، وإنَّما قاله تعريضاً بأنَّ فعلَه ذلك فضولٌ وتبرُّعٌ بما لم يُطْلَب منه، من غير فائدةٍ ولا استحقاقٍ لمن فُعِل له، مع كمال الاحتياج إلى خلافه. وكانَ الكليمُ عليه السلام لمَّا رَأى الحرمانَ ومساسَ الحاجةِ والاشتغال بما لا يعني لم يتمالك الصبرَ فاعترض.

واتخذ: افتعلَ، فالتاءُ الأولى أصليَّة، والثانية تاء الافتعال، أُدغِمت فيها الأولى، ومادَّته تَخِذَ، لا أخذ، وإنْ كان بمعناه؛ لأنَّ فاءَ الكلمة لا تبدل إذا كانت همزةً أو ياءً مبدلةً منها، ولذا قيل: إن اتَّزر[4] خطأٌ أو شاذٌّ، وهذا شائعٌ في فصيح الكلام، وأيضاً إبدالها في الافتعال لو سلِّم لم يكن لقولهم: «تخذ» وجهٌ. وهذا مذهب البصريين. وقال غيرُهم: إنَّ[5] الاتخاذ افتعالٌ من الأخذ، ولا يسلّم

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٣٧.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٥/ ١٤١.

(٣) جاء في عرائس المجالس ص٢٢٩: أن سمك ذلك الحائط كان ثلاثين ذراعاً بذراع ذلك القرن.

(٤) في الأصل و(م): ايتزر، والمثبت من حاشية الشهاب ٦/ ١٢٦، والكلام منه، ومثله في الدر المصون ١/ ٣٥٥.

(٥) في (م): إنه.

ما تقدَّم، ويقول: المَدَّةُ العارضة تُبدَلُ تاءً أيضاً، ولكثرة استعماله هنا أجروه مُجْرَى الأصليِّ، وقالوا: تَخِذ، ثلاثياً جرياً عليه، وهذا كما قالوا: تَقِيَ من اتَّقى.

وقرأ عبد الله والحسن وقتادة وأبو بحريَّة وابنُ محيصن وحميد واليزيديُّ ويعقوب وأبو حاتم وابنُ كثير وأبو عمرو: «لَتَخِذت» بتاءٍ مفتوحةٍ وخاءٍ مكسورةٍ[1]، أي: لأخذت، وأظهر ابن كثير ويعقوب وحفص الذال وأدغمها باقي السبعة[2].

﴿قَالَ﴾ أي: الخضر عليه السلام: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ على إضافة المصدر إلى الظرف اتساعاً، وابن الحاجب يجعلُ الإضافة في مثله على معنى «في» وقد تقدَّم ما ينفعك هنا فتذكَّر.

وقرأ ابن أبي عبلة: «فراقٌ بيني» بالتنوين[3]، ونصب «بين» على الظرفية.

وأعيد «بين» وإن كان لا يضاف إلَّا لمتعددٍ؛ لأنَّه لا يعطفُ على الضمير المجرور بدون إعادة الجار. قال أبو حيان: والعدولُ عن «بيننا»؛ لمعنى التأكيد[4].

والإشارةُ إلى الفراق المدلول عليه بقوله قبل: «لا تصاحبني». والحمل مفيدٌ؛ لأنَّ المخبَرَ عنه الفراقُ باعتبار كونه في الذهن، والخبر الفراق باعتبار أنَّه في الخارج كما قيل. أو إلى الوقتِ الحاضر، أي: هذا الوقت وقتُ فراقنا. أو إلى الاعتراض الثالث، أي: هذا الاعتراضُ سببُ فراقنا حسبما طلبت، فوجهُ تخصيصِ الفراق بالثالث ظاهر.

وقال العلَّامة الأول: إنَّما كان هذا سبب الفراق دون الأولين؛ لأنَّ ظاهرهما منكر، فكان معذوراً، بخلاف هذا، فإنَّه لا يُنْكَرُ الإحسانُ للمسيء، بل يُحْمَد.

---

(١) التيسير ص ١٤٥، والنشر ٢/ ٣١٤ عن ابن كثير وأبي عمرو ويعقوب، وينظر المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٤، والبحر ٦/ ١٥٢.

(٢) التيسير ص٤٤، والنشر ٢/ ١٥-١٦.

(٣) الكشاف ٢/ ٤٩٥، والبحر المحيط ٦/ ١٥٢.

(٤) البحر المحيط ٦/ ١٥٢.

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما في وجهه أنَّ قول موسى عليه السلام في السفينة والغلام كان لله تعالى، وفي هذا لنفسه لطلب الدنيا، فكان سببَ الفراق. وحَكى القشيريُّ[1] نحوَه عن بعضهم.

ورَدَّ ذلك في «الكشف» بأنَّه لا يليقُ بجلالتهما، ولعلَّ الخبرَ عن الحبر غيرُ صحيح.

ونقل في «البحر» عن أرباب المعاني أنَّ هذه الأمورَ التي وقعت لموسى مع الخضر حجَّةٌ على موسى عليه السلام؛ وذلك أنَّه لمَّا أنكرَ خرقَ السفينة نوديَ: يا موسى أين كان تدبيرُك هذا وأنت في التابوت مطروحاً في اليم؟ ولما أنكر قتل الغلام قيل له: أين إنكارُك هذا ووكز القبطيِّ والقضاء عليه؟ ولما أنكر إقامةَ الجدار نودي: أينَ هذا من رفعك الحجرَ لبنات[2] شعيب عليه السلام بدون أجرة؟[3].

ورأيتُ أنا في بعض الكتب أنَّ الخضرَ عليه السلام قال: يا موسى، اعترضت عليّ بخرقِ السفينة وأنت ألقيتَ ألواحَ التوراة فتكسَّرت، واعترضتَ عليَّ بقتل الغلام وأنتَ وكزتَ القبطيَّ فقضي عليه، واعترضتَ عليَّ بإقامة الجدار بلا أجرٍ وأنتَ سقيتَ لبنات شعيب أغنامهن[4] بلا أجرٍ، فمَن فَعَلَ نحوَ ما فعلتُ لن يعترض عليَّ.

والظاهرُ أنَّ شيئاً من ذلك لا يصحّ، والفرقُ ظاهرٌ بين ما صدرَ من موسى عليه السلام وما صدرَ من الخضر، وهو أجلُّ من أنْ يَحتجَّ على صاحب التوراة بمثل ذلك، كما لا يخفى.

وأخرج ابن أبي الدنيا والبيهقيُّ في «شعب الإيمان» وابن عساكر عن أبي عبد الله ـ وأظنُّه الملطيّ ـ قال: لمَّا أرادَ الخضرُ أنْ يفارقَ موسى قال له: أوصني. قال: كن نفَّاعاً ولا تكن ضَرَّاراً، كن بشَّاشاً[5] ولا تكن غضباناً، ارجع

---

(١) في لطائف الإشارات ٢/ ٤١١.

(٢) في (م): لبنتي، والمثبت من الأصل والبحر.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١٥٣. وانظر عرائس المجالس للثعلبي ص٢٣١-٢٣٢، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٤٧.

(٤) في (م): لبنتي شعيب أغنامهما.

(٥) في (م): بشاشياً.

عن اللجاجة، ولا تمشِ من غير حاجة، ولا تعيِّر امرأً بخطيئته، وابكِ على خطيئتك يا ابنَ عمران[١].

وأخرج ابن أبي حاتم وابن عساكر عن يوسف بن أسباط قال: بلغني أنَّ الخضرَ قال لموسى لما أراد أن يفارقه: يا موسى تعلَّم العلمَ لتعملَ به، ولا تعلَّمْه لتحدِّث به[٢].

وبلغني أنَّ موسى قال للخضر: ادعُ لي، فقال الخضر: يَسَّرَ اللهُ تعالى عليك طاعتَه. والله تعالى أعلم بصحَّة ذلك أيضاً.

﴿سَأُنَبِّئُكَ﴾ وقرأ ابن أبي وثاب: «سأنبيك» بإخلاص الياء من غير همز[٣]. والسين للتأكيد لعدم تراخي الإنباء، أي: أخبرك البتة ﴿بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾﴾ والظاهر أنَّ هذا لم يكن عن طلبٍ من موسى عليه السلام. وقيل: إنَّه لمَّا عزمَ الخضر على فراقه، أخذَ بثيابه وقال: لا أفارقُكَ حتى تخبرني بما أباح لك فعلَ ما فعلت ودعاك إليه، فقال: «سأنبئك» إلخ.

والتأويلُ ردُّ الشيء إلى مآله، والمراد به هنا المآل والعاقبة، إذ هو المنبَّأ به، دون التأويل بالمعنى المذكور.

و«ما» عبارةٌ عن الأفعال الصادرة من الخضر عليه السلام، وهي خرقُ السفينة، وقتلُ الغلام، وإقامةُ الجدار، ومآلُها خلاصُ السفينة من اليدِ الغاصبة، وخلاصُ أبوي الغلام من شرِّه مع الفوز بالبدل الأحسن، واستخراجُ اليتيمين للكنز.

وفي جعل الموصول عدمَ استطاعة موسى عليه السلام للصبر دون أنْ يقال: بتأويل ما فعلتُ، أو بتأويل ما رأيتَ، ونحوهما = نوعُ تعريضٍ به عليه السلام وعتاب. ويجوز أن يُقال: إنَّ ذلك لاستثارةِ[٤] مزيدِ توجُّهه وإقباله لتلقِّي ما يُلقى إليه.

---

(١) شعب الإيمان (٦٦٩٤)، وتاريخ دمشق ١٦/٤١٦. وقوله: أظنه الملطي. هو من كلام البيهقي.
(٢) الدر المنثور ٤/٢٣٩، وهو في تاريخ دمشق ١٦/٤١٦.
(٣) البحر ٦/١٥٢.
(٤) في (م): لاستشارة. وهو تصحيف.

و«صبراً» مفعول «تستطع»، و«عليه» متعلِّقٌ به، وقُدِّمَ رعايةً للفاصلة.

﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ﴾ التي خرقتُها[1] ﴿فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ﴾ لضعفاء لا يقدرون على مدافعة الظَّلَمة، جمعُ مِسكين بكسر الميم وفتحها، ويجمعُ على مساكين ومسكينون؛ وهو الضعيف العاجز، ويشمل هذا ما إذا كان العجزُ لأمرٍ في النفس أو البدن، ومن هنا قيل: سُمُّوا مساكين لزمانتهم.

وقد كانوا عشرةً خمسةٌ منهم زَمْنَى، وإطلاق مساكين عليهم على هذا من باب التغليب.

وهذا المعنى للمسكين غير ما اختلف الفقهاء في الفرق بينَه وبين الفقير، وعليه لا تكون الآيةُ حجَّةً لمن يقول: إنَّ المسكينَ من يملكُ شيئاً ولا يكفيه؛ لأنَّ هذا المعنى مقطوعٌ فيه النظر عن المال وعدمه. وقد يُفَسَّر بالمحتاج، وحينئذٍ تكونُ الآيةُ ظاهرةً فيما يدَّعيه القائلُ المذكور.

وادَّعى من يقول: إنَّ المسكينَ من لا شيءَ له أصلاً ـ وهو الفقير عند الأول ـ أنَّ السفينة لم تكنْ ملكاً لهم، بل كانوا أُجَراء فيها. وقيل: كانت معهم عاريةً، واللام للاختصاص لا للملك.

ولا يخفى أنَّ ذلك خلافُ الظاهر، ولا يُقْبَلُ بلا دليل.

وقيل: إنَّهم نُزِّلُوا منزلة من لا شيءَ له أصلاً، وأطلق عليهم المساكين ترحُّماً.

وقرأ عليٌّ كرم الله تعالى وجهه: «لمسَّاكين» بتشديد السين[2]، جمع تصحيح لمسَّاك، فقيل: المعنى: لملَّاحين. وقيل: المسَّاكُ من يُمسِكُ رجل السفينة، وكانوا يتناوبون ذلك.

وقيل: المسَّاكون دَبَغَةُ المُسُوك، وهي الجلود واحدها مَسْك، ولعلَّ إرادة الملَّاحين أظهر.

---

(١) في (م): خرقها.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٥٣، والدر المصون ٧/ ٥٣٦. قال السمين الحلبي: ولا أظنُّها إلا تحريفاً على أمير المؤمنين.

﴿يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ أي: يعملون بها فيه، ويتعيَّشُون بما يحصلُ لهم، وإسناد العمل إلى الكلِّ على القول بأنَّ منهم زَمْنَى على التغليب، أو لأنَّ عملَ الوكلاء بمنزلة عمل الموكِّلين.

﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ أي: أجعلها ذاتَ عيبٍ بالخرق، ولم أُرِد إغراقَ من بها كما حسبت. ولإرادة هذا المعنى جيء بالإرادة، ولم يقل: فأعبتها. وهذا ظاهرٌ في أنَّ اللام في الاعتراض للتعليل، ويحتاجُ حملُها على العاقبة إلى ارتكاب خلاف الظاهر هنا، كما لا يخفى على المتأمِّل.

﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ أي: أمامهم، وبذلك قرأ ابنُ عباس وابن جبير[1]، وهو قولُ قتادةَ وأبي عُبيد وابنِ السكِّيت والزَّجَّاج[2]. وعلى ذلك جاء قول لبيد:

أليسَ ورائي إنْ تراخت منيَّتي   لزومُ العصا تُحنَى عليها الأصابعُ[3]

وقول سوار بن المضرَّب السعدِيّ:

أيرجو بنو مروان سمعي وطاعتي   وقومي تميمٌ والفلاةُ ورائيا[4]

وقول الآخر:

أليس ورائي أنْ أدبَّ على العصا   فيأمنَ أعدائي ويسأمَني أهلي[5]

وفي القرآن كثيرٌ أيضاً.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٥، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٤٩، والبحر المحيط ٦/ ١٥٤. وأخرجها البخاري (٤٧٢٥) ومسلم (٢٣٨٠)، والطبري في تفسيره ١٥/ ٣٥٤ عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٥٤، وانظر كلام ابن السكيت في الأضداد له ص١٧٦، وكلام الزجاج في معاني القرآن له ٣/ ٣٠٥.

(٣) ديوان لبيد ص١٧٠.

(٤) النوادر لأبي زيد ص٤٥، والكامل للمبرد ٢/ ٦٢٨، والأضداد لابن السكيت ص١٧٦. ونسبه أبو عبيدة في مجاز القرآن ٢/ ٢٨٠ لمساور بن حمّان، ونسبه ابن دريد في الجمهرة ٣/ ٤٩٥ للفرزدق.

(٥) البيت لعروة بن الورد، وهو في ديوانه ص١١٤. وفيه: فيشمت. بدل: فيأمن.

ولا خلافَ عند أهل اللغة في مجيء وراء بمعنى أمام، وإنَّما الخلافُ في غير ذلك، وأكثرُهم على أنَّه معنًى حقيقيٌّ يصحُّ إرادتُه منها في أيِّ موضعٍ كان، وقالوا: هي من الأضداد، وظاهرُ كلام البعض أنَّ لها معنًى واحداً يشملُ الضِّدَّين، فقال ابنُ الكمال نقلاً عن الزمخشريّ[1]: إنَّها اسمٌ للجهة التي يُواريها الشخص من خلفٍ أو قُدَّام.

وقال البيضاويُّ ما حاصلُه: إنَّها في الأصل مصدرُ وَرَا يَرِي، كقضى يقضي، وإذا أضيف إلى الفاعل يُراد به المفعول، أعني المستور، وهو ما كان خلفاً، وإذا أُضيف إلى المفعول يراد به الفاعل، أعني[2] الساتر، وهو ما كان قدَّاماً[3]. ورُدَّ عليه بقوله تعالى: ﴿ٱرۡجِعُواْ وَرَآءَكُمۡ﴾ [الحديد: ١٣]، فإنَّ «وراء» أضيفت فيه إلى المفعول، والمراد بها الخلف.

وقال الفرَّاء: لا يجوزُ أن يُقَال للرجل بين يديك: هو وراءك، وكذا في سائر الأجسام، وإنَّما يجوزُ ذلك في المواقيتِ من الليالي والأيَّام[4].

وقال أبو عليّ: إنَّما جاز استعمالُ «وراء» بمعنى أمام على الاتِّساع؛ لأنَّها جهةٌ مقابلةٌ لجهة، فكانت كلُّ واحدةٍ من الجهتين وراءَ الأخرى إذا لم يُرَدْ معنى المواجهة، ويجوز ذلك في الأجرام التي لا وجهَ لها، مثل حجرين متقابلين، كلُّ واحدٍ منهما وراءَ الآخر.

وقيل: أي: خلفهم، كما هو المشهور في معنى وراء.

واعتُرض بأنَّه إذا كانَ خلفهم، فقد سَلِموا منه.

وأُجيب بأنَّ المرادَ أنَّه خلفهم، مدركٌ لهم ومارٌّ بهم، أو بأنَّ رجوعَهم عليه.

واسمه ـ على ما يزعمون ـ هُدَدُ بن بَدَد، وكان كافراً. وقيل: جُلَنْدى بن كركر،

---

(١) في الكشاف ٣/ ٥١٠.
(٢) قوله: الفاعل أعني. ليس في الأصل.
(٣) انظر تفسير البيضاوي ١/ ١٧٠.
(٤) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٥٧.

ملك غسان. وقيل: مفوار[١] بن الجلند بن سعيد الأزدي، وكان بجزيرة الأندلس.

﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ﴾ أي: صالحةٍ، وقد قرأ كذلك أبيُّ بنُ كعب[٢]، ولو أُبقيَ العمومُ على ظاهره لم يكن للتعييب فائدةٌ.

﴿غَصْبًا ﴿٧٩﴾﴾ من أصحابها، وانتصابُه على أنَّه مصدرٌ مبيِّنٌ لنوع الأخذ، والظاهرُ أنَّه كان يغصبُ السفنَ من أصحابها، ثم لا يردُّها عليهم. وقيل: كان يسخِّرها ثمَّ يردُّها.

والفاء في «فأردت» للتفريع، فيفيد أنَّ سببَ إرادة التعييب كونُها لقومٍ مساكين عجزةٍ، لكن لمَّا كانت مناسبةُ هذا السبب للمسبَّب خفيَّةً بَيَّنَ ذلك بذكرِ عادة الملك في غصب السفن، ومآلُ المعنى: أمَّا السفينةُ فكانت لقومٍ مساكين عجزة يكتسبون بها، فأردتُ بما فعلت إعانتَهم على ما يخافونه ويعجزون عن دفعه من غصبِ ملكٍ وراءهم عادتُه غصب السفن الصالحة.

وذكرَ بعضُهم أنَّ السببَ مجموعُ الأمرين؛ المسكنة والغصب، إلَّا أنَّه وَسَّطَ التفريعَ بين الأمرين ـ وكان الظاهرُ تأخيرَه عنهما ـ للعناية[٣] به من حيث إنَّ ذلك الفعل كان هو المنكر المحتاج إلى بيان تأويله، وللإيذان بأنَّ الأقوى في السببيَّة هو الأمر الأول، ولذلك لم يبال بتخليص سفنِ سائر الناس، مع تحقُّق الجزء الأخير من السبب، ولأنَّ في تأخيره فصلاً بين السفينة وضميرها، مع توهُّم رجوعه إلى الأقرب. فليفهم.

---

(١) في (م): مفواد، وفي تفسير البيضاوي ٣/ ٢٣٣: منوار، وفي فتح الباري ٨/ ٤٢٠، وتفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٨، وحاشية الشهاب ٦/ ١٢٧: منولة، وكذا في تفسير البيضاوي المطبوع بهامشه.

(٢) أخرجها الطبريُّ في تفسيره ١٥/ ٣٥٦ عن ابن عباس عن أبيٍّ، وهي عنه أيضاً في الكشاف ٢/ ٤٩٥، وفي البحر المحيط ٦/ ١٥٤.
وأخرجها البخاري (٤٧٢٥) ومسلم (٢٣٨٠) عن ابن عباس.
وأخرجها الطبري ١٥/ ٣٥٦ عن ابن مسعود، وذكرها عنه أيضاً الزمخشري في الكشاف ٢/ ٤٩٥، وأبو حيان في البحر ٦/ ١٥٤.
وأوردها ابن عطية في المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٥، والقرطبي في تفسيره ١٣/ ٣٤٩ عن عثمان بن عفان رضي الله عنه.

(٣) في (م): للغاية. وهو تصحيف.

وظاهرُ الآية أنَّ موسى عليه السلام ما عَلِمَ تأويل هذا الفعل قبلُ، ويشكلُ عليه ما جاء عن الربيع أنَّ الخضرَ عليه السلام بعدَ أن خرقَ السفينةَ، وسلمت من الملك الظالم أقبلَ على أصحابها، فقال: إنَّما أردتُ الذي هو خيرٌ لكم، فحمدوا رأيَه وأصلحَها لهم كما كانت[1]. فإنَّه ظاهرٌ في أنَّه عليه السلام أوقفَهم على حقيقة الأمر، والظاهرُ أنَّ موسى عليه السلام كان حاضراً يسمعُ ذلك. وقد يقال: إنَّ هذا الخبر لا يعوَّل عليه. واحتمال صحَّته مع عدم سماع موسى عليه السلام ممَّا لا يُلتفَت إليه.

﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ﴾ الذي قتله ﴿فَكَانَ أَبَوَاهُ﴾ أي: أبوه وأمُّه، ففيه تغليب. واسم الأب ـ على ما في «الإتقان» ـ كازير، والأم سهوا[2].

وفي مصحف أبيٍّ وقراءة ابن عباس: «وأمَّا الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين»[3]، والمعنى على ذلك في قراءة السبعة، إلَّا أنَّه تُرِكَ التصريحُ بكفره إشعاراً بعدم الحاجة إلى الذكر؛ لظهوره، واستَدلَّ بتلك القراءة من قال: إنَّ الغلام كان بالغاً؛ لأنَّ الصغيرَ لا يوصفُ بكفرٍ وإيمانٍ حقيقيين.

وأجاب النوويُّ عن ذلك بوجهين؛ الأوَّلُ: أنَّ القراءةَ شَاذَّةٌ لا حجَّةَ فيها، الثاني: أنَّه سمَّاه بما يَؤول إليه لو عاش[4].

وفي «صحيح مسلم»: «أنَّ الغلامَ طُبعَ يوم طُبعَ كافراً»[5]، وأوِّلَ بنحو هذا. وكذا ما مرَّ من خبرِ صاحب العرس والعرائس[6]، لكن في صحَّتِه توقُّفٌ عندي؛ لأنَّه ربما يقتضي بظاهره علمَ موسى عليه السلام بتأويل القتل قبل الفراق.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس كما في الدر المنثور ٤/ ٢٣٨-٢٣٩ مطولاً.

(٢) في الإتقان ٢/ ١٠٩٧ والتعريف والإعلام ص١٠٥: اسم الأب: كازيرا.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١٥٤. وأخرج حرف أبيٍّ الطبريُّ في تفسيره ١٥/ ٣٥٧، وذكرها عنه ابن عطية في المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٦. وأخرج قراءة ابن عباس البخاريُّ (٤٧٢٥)، ومسلم (٢٣٨٠).

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم ١٥/ ١٤٠.

(٥) صحيح مسلم (٢٣٨٠) وهو قطعة من حديث ابن عباس عن أبيٍّ.

(٦) يريد كتاب عرائس المجالس للثعلبي، وانظر ما سلف عند تفسير الآية (٧٤) من هذه السورة.

وعلى ما سمعت من التأويل لا يَرِدُ شيءٌ ممَّا ذُكر على القول المنصورِ في الأطفال، وهو أنَّهم مطلقاً في الجنَّة، على أنَّه قيلَ: الكلامُ في غير من أَخْبَرَ الصادقُ بأنَّه كافر.

وقرأ أبو سعيد الخدريُّ والجحدريُّ: «فكان أبواه مؤمنان»[1]، وخرَّجه الزمخشريُّ وابنُ عطيَّة وأبو الفضلِ الرازيُّ على أنَّ في «كان» ضمير الشأن، والجملة في موضع الخبر لها[2]، وأجاز أبو الفضل أنْ يكون «مؤمنان» على لغة بني الحارث بن كعب، فيكون منصوباً، وأجاز أيضاً أن يكون في «كان» ضمير «الغلام»، والجملة في موضع الخبر.

﴿فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا﴾ فخفنا خوفاً شديداً أنْ يَغشَى الوالدين المؤمنين لو بقي حيّاً ﴿طُغۡيَٰنٗا﴾ مجاوزةً للحدود الإلهية ﴿وَكُفۡرٗا ٨٠﴾ بالله تعالى، وذلك بأنْ يَحملهُما حبُّه على متابعته، كما رُوي عن ابن جبير. ولعلَّ عطف الكفر على الطغيان؛ لتفظيع أمره، ولعلَّ ذكرَ الطغيان ـ مع أنَّ ظاهر السياق الاقتصارُ على الكفر ـ ليتأتَّى هذا التفظيع، أو ليكون المعنى: فخشينا أنْ يدنِّس إيمانَهما أوَّلاً ويزيلَه آخِراً، ويُلتزم على هذا القولُ بأنَّ ذلك أشنعُ وأقبحُ من إزالتِه بدون سابقيَّة تدنيس.

وفسَّر بعض شُرَّاح البخاري الخشية بالعلم، فقال: أي: علمنا أنَّه لو أدركَ وبلغَ لدعا أبويه إلى الكفر، فيجيبانه ويدخلان معه في دينه لفرطِ حبِّهما إيَّاه.

وقيل: المعنى: خشينا أن يُغشيهما طغياناً[3] عليهما، وكفراً لنعمتهما عليه، من تربيتهما إيَّاه وكونهما سبباً لوجوده؛ بسبب عقوقه وسوء صنيعه، فيلحَقَهُما شرٌّ وبلاء.

وقيل: المعنى: خشينا أنْ يُغشيهما، ويَقرِنَ بإيمانهما طغيانَه وكفرَه، فيجتمعَ في بيتٍ واحدٍ مؤمنان وطاغٍ كافرٌ.

---

(١) المحتسب ٢/ ٣٣، والمحرر الوجيز ٣/ ٥٣٦، والكشاف ٢/ ٤٩٥، والبحر ٦/ ١٥٥.

(٢) الكشاف ٢/ ٤٩٥، والمحرر الوجيز ٣/ ٥٣٦، والبحر المحيط ٦/ ١٥٥، وعنه نقل المصنف.

(٣) قوله: يغشيهما، من الإفعال أو التفعيل، أي: يعرض لهما منه ذلك. حاشية الشهاب ٦/ ١٢٨.

وفي بعض الآثار أنَّ الغلام كان يفسِدُ، وفي روايةٍ: يقطع الطريق، ويقسمُ لأبويه أنَّه ما فعل، فيقسمان على قسمِه، ويحميانِه ممن يطلبُه. واستَدلَّ بذلك من قال: إنَّه كان بالغاً.

والذاهبُ إلى صغره يقول: إنَّ ذلك لا يصحُّ. ولعلَّ الحقَّ معه.

والظاهر أنَّ هذا من كلام الخضر عليه السلام، أجاب به موسى عليه السلام من جهته.

وجوَّزَ الزمخشريُّ[1] أنْ يكون ذلك حكايةً لقول الله عزَّ وجلَّ، والمراد: فكرهنا، بجعل الخشيةِ مجازاً مرسلاً عن لازمها، وهو الكراهة على ما قيل.

قال في «الكشف»: وذلك لاتحاد مقامِ المخاطبة، كأنَّ سؤالَ موسى عليه السلام منه تعالى، والخضرُ عليه السلام بإذن الله تعالى يجيبُ عنه، وفي ذلك لطفٌ، ولكنَّ الظاهرَ هو الأول. انتهى.

وقيل: هو على هذا الاحتمال بتقدير: فقال الله: خشينا، والفاء من الحكاية. وهو أيضاً بعيدٌ، ولا يكادُ يلائمُ هذا الاحتمالُ الآيةَ بعد، إلَّا أن يُجعل التعبيرُ بالظاهر فيها التفاتاً.

وفي مصحف عبد الله وقراءة أبيٍّ: «فخاف ربُّك»[2]. والتأويل ما سمعت.

وقال ابن عطية: إنَّ الخوفَ والخشيةَ ـ كالترجِّي بلعلَّ ونحوها الواقعِ في كلامه تعالى ـ مصروفٌ إلى المخاطبين، وإلَّا فالله جلَّ جلالُه منزَّهٌ عن كلِّ ذلك[3].

﴿فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ﴾ بأنْ يرزقَهما بدلَه ولداً خيراً منه ﴿زَكَوٰةً﴾ قال ابن عباس: أي: ديناً، وهو تفسيرٌ باللازم، والكثيرُ قالوا: أي: طهارةً من الذنوبِ والأخلاقِ الرديئة.

---

(١) في الكشاف ٢/ ٤٩٥-٤٩٦.

(٢) أخرج الطبري في تفسيره ١٥/ ٣٥٧ قراءة ابن مسعود ﷺ، وذكرها عنه أيضاً ابن عطية في المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٦، والقرطبيُّ في تفسيره ١٣/ ٣٥٢، وأبو حيان في البحر ٦/ ١٥٥.
وقراءة أبيّ ذكرها الفراء في معانيه ٢/ ١٥٧، والزمخشري في الكشاف ٢/ ٤٩٥.

(٣) انظر المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٦.

وفي التعرُّضِ لعنوان الربوبيَّة والإضافة إليهما ما لا يخفى من الدلالة على إرادة وصول الخير إليهما.

﴿وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾﴾ أي: رحمة، قال رؤبةُ بن العجاج:

يـا مُـنْـزِل الـرُّحـمِ عـلـى إدريـسَـا ومُـنْـزِلَ الـلـعـنِ عـلـى إبـلـيـسَـا[1]

وهما مصدران كالكُثر والكَثرة، والمراد: أقرب رحمةً عليهما، وبرّاً بهما. واستظهرَ ذلك أبو حيان[2]، ولعلَّ وجهَه كثرةُ استعمال المصدر مبنيّاً للفاعل، مع ما في ذلك هنا من موافقة المصدر قبله.

وأخرج ابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم عن عطيَّة أنَّ المعنى: هما به أرحمُ منهما بالغلام[3]، ولعلَّ المراد على هذا أنَّه أحبُّ إليهما من ذلك الغلام، إمَّا لزيادة حسن خُلقه أو خَلْقه، أو الاثنين معاً.

وهذا المعنى أقربُ للتأسيس من المعنى الأول، على تفسير المعطوف عليه بما سمعت، إلَّا أنه يؤيِّد ذلك التفسيرَ ما أخرجه ابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنَّهما أُبدِلَا جاريةً ولدت نبيّاً[4].

وقال الثعلبيُّ: إنها أدركت يونس بن متَّى، فتزوَّجها نبيٌّ من الأنبياء، فولدت نبيّاً هدى الله تعالى على يده أُمَّةً من الأمم[5]. وفي رواية ابن المنذر عن يوسف بن عمر[6] أنَّها ولدت نبيين.

وفي روايةٍ أخرى عن ابن عباس وجعفر الصادق رضي الله عنهما أنَّها ولدت سبعين نبيّاً.

---

(١) الرجز في المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٦، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٥٣، والبحر المحيط ٦/ ١٥٥. والبيت الأول منه في ديوان رؤبة ص١٧٥ (الملحق) وفيه: إدريسٍ، بدل: إدريسا.

(٢) في البحر ٦/ ١٥٥.

(٣) عزاه لابن المنذر عن عطية ابن حجر في الفتح ٨/ ٤٢١، وورد ضمن حديث ابن عباس عن أبيٍّ عند البخاري (٤٧٢٦).

(٤) عزاه ابن حجر في الفتح ٨/ ٤٢٢ للنسائي.

(٥) عرائس المجالس ص٢٣٠.

(٦) في مطبوع الدر المنثور ٤/ ٢٣٨ـ والخبر فيه ـ: عمر بن يوسف. وهو خطأ. انظر الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٢/ ٤١٤، والتاريخ الكبير للبخاري ٢/ ١٢٦، ولسان الميزان ٢/ ٢٨١.

واستبعد هذا ابنُ عطيَّة، وقال: لا يعرفُ كثرةُ الأنبياء عليهم السلام إلَّا في بني إسرائيل، ولم تكن هذه المرأة منهم[١]. وفيه نظرٌ ظاهر.

ووجهُ التأييد أنَّ الجاريةَ بحسب العادة تحبُّ أبويها وترحمهما وتعطفُ عليهما وتبرُّ بهما أكثرَ من الغلام.

وقيل: أبدلهما غلاماً مؤمناً مثلهما.

وانتصابُ المصدرين على التمييز، والعامل ما قبل كلٍّ من أفعل التفضيل.

ولا يخفى ما في الإبهام أوَّلاً ثم البيان ثانياً من اللطف، ولذا لم يقل: فأردنا أن يبدلهما ربُّهما أزكى منه وأرحم، على أنَّ في: خير زكاة، من المدح ما ليس في أزكى، كما يظهر بالتأمُّل الصادق.

وذكر أبو حيان أنَّ «أفعل» ليس للتفضيل هنا؛ لأنَّه لا زكاة في ذلك الغلام ولا رحمة[٢].

وتُعقِّب بأنَّه كان زكيّاً طاهراً من الذنوب بالفعل إنْ كان صغيراً، وبحسب الظاهر إنْ كان بالغاً؛ فلذا قال موسى عليه السلام: «نفساً زكيَّةً» وهذا في مقابلته، فخيرٌ منه[٣] زكاةً مَنْ هو زكيٌّ في الحال والمآل بحسب الظاهر والباطن، ولو سلِّم فالاشتراك التقديريُّ يكفي في صحة التفضيل، وأن قوله: ولا رحمة، قولٌ بلا دليل. انتهى.

وقال الخفاجيُّ: إنَّ الجواب الصحيح هنا أنْ يُكتفى بالاشتراك التقديريّ؛ لأنَّ الخضر عليه السلام كان عالماً بالباطن، فهو يعلم أنَّه لا زكاةَ فيه ولا رحمة، فقوله: إنَّه لا دليلَ عليه، لا وجه له[٤].

وأنت تعلمُ أنَّ الرحمة على التفسير الثاني ممَّا لا يصحُّ نفيها؛ لأنَّها مدارُ الخشية، فافهم.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٦.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١٥٥.
(٣) في الأصل و(م): من، والمثبت من حاشية الشهاب ٦/ ١٢٩، وعنه نقل المصنف.
(٤) حاشية الشهاب الخفاجي ٦/ ١٢٩.

والظاهر أنَّ الفاء للتفريع، فيفيدُ سببيَّةَ الخشية للإرادة المذكورة، ويفهم منه تفريع القتل، ولم يفرعه نفسَه ـ مع أنَّه المقصود تأويلهُ ـ اعتماداً على ظهور انفهامه من هذه الجملة على ألطف وجه، وفيها إشارةٌ إلى ردِّ ما يلوِّحُ به كلامُ موسى عليه السلام من أنَّ قتله ظلمٌ وفسادٌ في الأرض.

وقرأ نافعٌ وأبو عمرو وأبو جعفر وشيبة وحميد والأعمش وابنُ جرير: «يُبَدِّلهما» بالتشديد[1].

وقرأ ابن عامر وأبو جعفر ـ في رواية ـ ويعقوب وأبو حاتم: «رُحُماً» بضمِّ الحاء[2].

وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما: «رَحِماً» بفتح الراء وكسر الحاء[3].

﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ﴾ المعهود ﴿فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ﴾ قيل: إنهما أصرم وصريم ﴿يَتِيمَيْنِ﴾ صغيرين مات أبوهما، وهذا هو الظاهر؛ لأنَّ يُتْمَ بني آدمَ بموت الأب، وفي الحديث: «لا يُتْمَ بعد بلوغ»[4].

وقال ابن عطية: يحتمل أنَّهما كانا بالغين، والتعبيرُ عنهما بما ذُكِرَ باعتبار ما كان على معنى الشفقة عليهما[5]. ولا يخفى أنَّه بعيدٌ جدّاً.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٥٥. وانظر قراءة نافع وأبي عمرو وأبي جعفر في التيسير ص١٤٥، والنشر ٢/ ٣١٤.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٥٥. وانظر قراءة ابن عامر وأبي جعفر ويعقوب في التيسير ص١٤٥، والنشر ٢/ ٢١٦.

(٣) زاد المسير ٥/ ١٨٠، والبحر المحيط ٦/ ١٥٥.

(٤) أخرجه أبو داود (٢٨٧٣)، والبيهقي في السنن الكبرى ٦/ ٥٧ من حديث علي رضي الله عنه مرفوعاً، ولفظه: «لا يتم بعد احتلام».
قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير ٣/ ١٠١: وقد أعلَّه العقيلي وعبد الحق وابن القطان والمنذري وغيرهم، وحسنه النووي متمسكاً بسكوت أبي داود عليه. ورواه البيهقي في الصغير [(٢٦٦)] بسند آخر عن علي، ورواه أبو داود الطيالسي في مسنده [(١٨٧٦) من حديث جابر] وفي الباب حديث حنظلة بن حنيفة عن جده، وإسناده لا بأس به، وهو في الطبراني [في الكبير (٣٥٠٢)] وغيره. وعن جابر رواه ابن عدي في ترجمة حرام بن عثمان [٢/ ٨٥٢-٨٥٣] وهو متروك. وعن أنس.

(٥) المحرر الوجيز ٣/ ٥٣٧.

﴿فِي ٱلْمَدِينَةِ﴾ هي القرية المذكورة فيما سبق، ولعلَّ التعبير عنها بالمدينة هنا؛ لإظهار نوع اعتدادٍ بها باعتداد ما فيها من اليتيمين وما هو من أهلها، وهو أبوهما الصالح.

ولمَّا كان سوقُ الكلام السابق على غير هذا المساق عبَّر بالقرية فيه.

﴿وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا﴾ مالٌ مدفونٌ من ذهبٍ وفضَّةٍ، كما أخرجه البخاريُّ في «تاريخه» والترمذيُّ والحاكم وصححه من حديث أبي الدرداء[(١)]، وبذلك قال عكرمة وقتادة. وهو في الأصل مصدرٌ، ثمَّ أريد به اسم المفعول.

قال الراغب: الكنز: جعلُ المال بعضَه على بعض وحفظُه، وأصله من: كَنَزْتُ التمرَ في الوعاء[(٢)].

واستشكل تفسير الكنز بما ذُكر بأنَّ الظاهر أنَّ الكانزَ له أبوهما؛ لاقتضاء «لهما» له؛ إذ[(٣)] لا يكون لهما إلَّا إذا كان إرثاً أو كانا قد استخرجاه، والثاني منتفٍ، فتعيَّن الأول، وقد وُصِفَ بالصلاح، ويعارض ذلك ما جاء في ذمِّ الكانز.

وأجيب بأنَّ المذمومَ ما لم تؤدَّ منه الحقوق، بل لا يقال لما أدِّيت منه كنزٌ شرعاً، كما يدلُّ عليه عند القائلين بالمفهوم حديثُ: «كلُّ مالٍ لا تؤدَّى زكاته فهو كنز»[(٤)]، فإنَّ النبيَّ ﷺ بصدد بيان الأحكام الشرعية، لا المفاهيم اللغوية؛ لأنَّها

---

(١) التاريخ الكبير ٨/ ٣٦٩، وسنن الترمذي (٣١٥٢)، والمستدرك للحاكم ٢/ ٣٦٩ وصححه، وتعقبه الذهبي فقال: بل يزيد بن يوسف متروك، وإن كان حديثه أشبه بمسمى الكنز. اهـ. وانظر تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ص١٠٤.

(٢) المفردات (كنز).

(٣) في الأصل و(م): إذا.

(٤) أخرجه عبد الرزاق (٧١٤٠)، (٧١٤١)، (٧١٤٢)، والشافعي في مسنده ١/ ٨٧، والبيهقي في الكبرى ٤/ ٨٢ عن ابن عمر موقوفاً. وأخرجه مرفوعاً الطبراني في الأوسط (٨٢٧٩). وقال الطبراني: لم يرفع هذا الحديث عن عبيد الله بن عمر إلا سويد بن عبد العزيز. اهـ. ورجح الموقوف البيهقيُّ في الكبرى ٤/ ٨٢، والمنذري في الترغيب والترهيب ١/ ٥٨٤، والذهبي في ميزان الاعتدال ترجمة سويد بن عبد العزيز برقم (٣٤٥١). وانظر فتح الباري ٣/ ٢٧٢.

وأخرج ابن عدي في الكامل ٧/ ٢٦٤٧ نحوه من حديث جابر مرفوعاً. وفي إسناده يحيى بن =

معلومةٌ للمخاطَبين، ولا يعتبرُ في مفهومه اللغويِّ ـ المرادِ هنا ـ شيءٌ من الإخراج وعدمه، والوصف بالصلاح قرينةٌ على أنَّه لم يكن من الكنز المذموم، ومن قال: إنَّ الكنز حرامٌ مطلقاً، ادَّعى أنَّه لم يكن كذلك في شرع من قبلنا، واحتجَّ عليه بما أخرجه الطبرانيُّ عن أبي الدرداء في هذه الآية قال: أحلَّت لهم الكنوز وحُرِّمت عليهم الغنائم، وأحلَّت لنا الغنائمُ وحرِّمت علينا الكنوز[1].

وأخرج عبد الرزاق وابن المنذر وابن أبي حاتم عن قتادة نحو ذلك، وفيه: فلا يعجبنَّ الرجلُ فيقول: ما شأن الكنز حلَّ لمن قبلنا وحُرِّمَ علينا، فإنَّ الله تعالى يُحلُّ من أمره ما يشاء، ويُحرِّمُ ما يشاء، وهي السنن والفرائض تَحلُّ لأمةٍ، وتحرم على أخرى[2].

وأخرج الحاكم وصحَّحه عن ابن عباس أنَّه قال: ما كان ذهباً ولا فضَّةً، ولكن كان صحف علم[3]. وروي ذلك أيضاً عن ابن جبير[4].

وأخرجَ ابنُ مردويه من حديث عليٍّ كرم الله تعالى وجهه مرفوعاً، والبزَّارُ عن أبي ذرٍّ كذلك، والخرائطيُّ عن ابن عباس موقوفاً أنَّه كان لوحاً من ذهب مكتوباً فيه: عجبتُ لمن يؤمن بالقدر كيف يحزن، وعجبتُ لمن يؤمن بالرزق كيف يتعب، وعجبت لمن يؤمن بالموت كيف يفرح، وعجبتُ لمن يؤمن بالحساب كيف يغفل، وعجبتُ لمن يعرف الدنيا وتقلُّبها بأهلها كيف يطمئنُّ إليها، لا إله إلَّا الله، محمدٌ رسول الله ﷺ[5].

= أبي أنيسة، وهو ضعيف. وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٣/ ١٩٠ موقوفاً على جابر. وفي الباب عند أبي داود (١٥٦٤) من حديث أم سلمة رضي الله عنها، قال ﷺ: «ما بلغ أن تؤدَّى زكاته فزكي، فليس بكنز» وينظر ما سلف ١٠/ ٣٠٥.

(١) قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ٥٤: رواه الطبراني، وفيه إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، وهو متروك.

(٢) تفسير عبد الرزاق ١/ ٤٠٧، وعزاه لابن المنذر وابن أبي حاتم السيوطي في الدر ٤/ ٢٣٨، وأخرجه الطبري ١٥/ ٣٦٥.

(٣) المستدرك ٢/ ٣٦٩.

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره ١٥/ ٣٦٢.

(٥) الدر المنثور ٤/ ٢٣٤، وحديث أبي ذرٍّ مرفوعاً في مسند البزار (٤٠٦٥)، قال البزار: وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن أبي ذر إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد.

=

وفي رواية عطاء عن ابن عباس أنَّه مكتوبٌ في أحد شقيه: بسم الله الرحمن الرحيم عجبت. . إلخ، وفي الشقِّ الآخر: أنا الله لا إله إلَّا أنا وحدي لا شريك لي، خلقتُ الخير والشرَّ، فطوبى لمن خلقتُه للخير، وأجريتُه على يديه، والويل لمن خلقتُه للشرِّ، وأجريته على يديه.

وجمع بعضُهم بأنَّ المرادَ بالكنز ما يشملُ جميع ذلك، بناءً على أنَّه المالُ المدفونُ مطلقاً، وكلٌّ من المذكورات مالٌ كان مدفوناً، إلَّا أنَّه اقتصرَ في كلٍّ من الروايات على واحدٍ منها.

وفيه أنَّه ـ على بعده ـ يأباه ظاهرُ قول ابن عباس ﵄: ما كان ذهباً ولا فضَّة.

﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا﴾ الظاهرُ أنَّه الأبُ الأقرب الذي وَلدهما، وذُكر أنَّ اسمه كاشح، وأنَّ اسم أمِّهما دهنا. وقيل: كان الأبَ العاشر. وعن جعفر الصادق ﵁ أنه كان الأب السابع.

وأيَّاما كان ففي الآية دلالةٌ على أنَّ صلاح الآباء يفيدُ العناية بالأبناء، وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد في «الزهد» وابن أبي حاتم عن خيثمة قال: قال عيسى عليه السلام: طوبى لذرية المؤمن، ثمَّ طوبى لهم كيف يُحفظون مِن بعدِه. وتلا خيثمةُ هذه الآية[1].

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن وهب قال: إنَّ الله تعالى ليحفظُ بالعبد الصالح القبيلَ من الناس[2].

= وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ٥٣: رواه البزار من طريق بشر بن المنذر عن الحارث بن عبد الله اليحصبي، ولم أعرفهما، وبقية رجاله ثقات. اهـ.
وقال ابن كثير عند تفسير هذه الآية: بشر بن المنذر هذا يقال له قاضي المصيصة، قال الحافظ أبو جعفر العقيلي: في حديثه وهم.
وخبر ابن عباس أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ١٦/ ٤١٥.
وانظر تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ص١٠٤.

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٣٨. وهو في الزهد لأحمد ص٧٢، وهو في مصنف ابن أبي شيبة ١٣/ ٤٤٩ من قول خيثمة دون نسبة لعيسى عليه السلام.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٣٨.

وعن الحسن بن عليٍّ رضي الله عنهما أنَّه قال لبعض الخوارج في كلامٍ جرى بينهما: بم حفظ الله تعالى مالَ الغلامين؟ قال: بصلاح أبيهما، قال: فأبي وجدِّي خيرٌ منه. فقال الخارجيُّ: أنبأنا الله تعالى أنَّكم قومٌ خَصِمون[1].

وذُكر من صلاح هذا الرجل أنَّ الناس كانوا يضعون عنده الودائع، فيردُّها إليهم كما وضعوها. ويروى أنَّه كان سياحاً.

﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ مالكك ومدبِّرُ أمورك. ففي إضافة الربِّ إلى ضمير موسى عليه السلام دونَ ضميرهما تنبيهٌ له على تحتُّم كمالِ الانقياد والاستسلام لإرادته سبحانه، ووجوبِ الاحتراز عن المناقشة فيما وقع بحسبهما؛ التي يشمُّ منها طلبُ ما يحصل به تربيةُ البدن وتدبيره.

﴿أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ قيل: أي: الحلم وكمال الرأي، وفي «الصحاح»: القوة[2]. وهو ما بين ثماني عشر إلى ثلاثين، وهو واحدٌ جاء على بناء الجمع، مثل آنُك[3]، ولا نظير لهما. ويقال: هو جمعٌ لا واحدَ له من لفظه، مثل: آسال، وأبابيل، وعباديد، ومذاكير، وكان سيبويه يقول: واحدُه: شِدَّة، وهو حسنٌ في المعنى؛ لأنَّه يقال: بلغ الغلام شدَّتَه، ولكن لا يجمع فِعْلة على أَفْعُل، وأما أَنْعُم، فإنما هو جمع نُعْم، من قولهم: يوم بُؤس ويوم نُعْم، وأمَّا قول من قال: واحدُه شَدٌّ مثل كلب وأكلب، أو شِدٌّ مثل ذئب وأذؤب، فإنَّما هو قياسٌ، كما يقولون في واحد الأبابيل: إبَّول، قياساً على عِجَّول، وليس هو شيئاً يُسمعُ من العرب.

﴿وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا﴾ من تحت الجدار، ولولا أنِّي أقمتُه لانقضَّ، وخرج الكنزُ من تحته قبلَ اقتدارهما على حفظه والانتفاع به.

وذكروا أنَّ اليتيمين كانا غير عالمين بالكنز، ولهما وصيٌّ يعلمُ به، لكنه كان غائباً، والجدارُ قد شارفَ، فلو سقطَ لضاع، فلذا أقامه.

---

(١) ذكره الزمخشري في الكشاف ٢/٤٩٦، والرازي في التفسير الكبير ٢١/١٦٢، وجاء في الكشاف: الحسين، بدل: الحسن.

(٢) الصحاح (شدد).

(٣) بالمدّ وضم النون، وهو الرصاص. اللسان (أنك).

﴿رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ﴾ مفعولٌ له لـ «أراد»، وأقيم الظاهرُ مقامَ الضمير، وليس مفعولاً له لـ «يستخرجا» لاختلاف الفاعل، وبعضهم أجازَ ذلك؛ لعدم اشتراطه الاتحاد، أو جعلَ المصدر من المبنيِّ للمفعول، وأجازَ أن يكون النصب على الحال، وهو من ضمير «يستخرجا» بتأويل مرحومَين، والزمخشريُّ[1] النصبَ على أنَّه مفعولٌ مطلق لـ «أراد»، فإنَّ إرادة ذلك رحمةٌ منه تعالى.

واعترض بأنَّه إذا كان «أراد ربك» بمعنى رحم كانت الرحمةُ من الربِّ لا محالةَ، فأيُّ فائدةٍ في ذكر قوله تعالى: «من ربك»، وكذا إذا كان مفعولاً له.

وقيل: في الكلام حذفٌ، والتقدير: فعلتُ ما فعلت رحمةً من ربِّك، فهو حينئذٍ مفعولٌ له بتقدير: إرادةَ أو رجاءَ رحمةِ ربك، أو منصوبٌ بنزع الخافض.

والرحمةُ بمعنى الوحي، أي: برحمة ربِّك ووحيه، فيكون قوله: ﴿وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ﴾ ـ أي: عن رأيي واجتهادي ـ تأكيداً لذلك.

﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارةٌ إلى ما ذكر من العواقب المنظومة في سلك البيان، وما فيه من معنى البعد للإيذان ببعد درجته في الفخامة.

﴿تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع﴾ أي: تستطع، وهو مضارعُ اسطَاع بهمز الوصل، وأصله استطاعَ على وزن استفعل، ثم حذفَ تاء الافتعال تخفيفاً، وبقيت الطَّاءُ التي هي أصل.

وزعم بعضهم أنَّ السينَ عوضُ قلب الواو ألفاً، والأصل: أطاع. ولا حاجةَ تدعو إلى أنَّ المحذوف هي الطاء التي هي فاء الفعل، ثم دعوى أنَّهم أبدلوا من تاء الافتعال طاءً لوقوعها بعد السين.

ويقال: تستتيع بإبدال الطاء تاءً، و: تستيع، بحذف تاء الافتعال، فاللغاتُ أربعٌ كما قال ابن السكيت.

وما ألطف حذفَ أحد المتقاربين وبقاء الآخر في آخر هذا الكلام الذي وقعَ عنده ذهابُ الخضر عن موسى عليهما السلام.

---

(١) في الكشاف ٢/٤٩٦.

وقال بعض المحققين: إنَّما خص هذا بالتخفيف؛ لأنَّه لمَّا تكرَّر في القصة ناسبَ تخفيف الأخير.

وتُعقِّب بأنَّ ذلك مكرَّرٌ أيضاً، وذاك أخف منه، فلِمَ لم يؤت به؟ وفيه أنَّ الفرقَ ظاهرٌ بين هذا وذلك.

وقيل: إنَّما خُصَّ بالتخفيف للإشارة إلى أنَّه خفَّ على موسى عليه السلام ما لقيه ببيان سببه.

وتُعقِّبَ بأنَّه يبعده أنَّه في الحكاية لا المحكيّ، وأنت تعلم هذا، وكذا ما ذكرناه زهرةٌ لا تتحمَّل الفركَ، والتأويلُ بالمعنى السابق الذي ذكر أنَّه المراد، أي: ذلك مآلُ وعاقبةُ الذي لم تستطع ﴿عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾﴾ من الأمور التي رأيتَ، فيكون إنجازاً للتنبئة الموعودة.

وجُوِّزَ أن تكون الإشارة إلى البيان نفسه، فيكون التأويل بمعناه المشهور. وعلى كلِّ حالٍ فهو فذلكةٌ لما تقدَّم.

وفي جعل الصلة عينَ[1] ما مرَّ تكريرٌ للتنكير[2]، وتشديدٌ للعتاب.

قيل: ولعلَّ إسناد الإرادة أوَّلاً إلى ضمير المتكلِّم وحدَه لأنه[3] الفاعلُ المباشر للتعييب، وثانياً إلى ضمير المتكلم ومعه غيره؛ لأنَّ إهلاكَ الغلام بمباشرته وفعلِه، وتبديلُ غيره موقوفٌ عليه، وهو بمحضِ فعل الله تعالى وقدرته، فضمير «نا» مشتركٌ بين الله تعالى والخضر عليه السلام، وثالثاً إلى الله تعالى وحده؛ لأنَّه لا مدخلَ له عليه السلام في بلوغ الغلامين.

واعترض توجيهُ ضمير الجمع بأنَّ اجتماعَ المخلوق مع الله تعالى في ضميرٍ واحدٍ ـ لا سيَّما ضمير المتكلم ـ فيه من ترك الأدب ما فيه، ويدلُّ على ذلك ما جاء من أنَّ ثابت بن قيس بن شماس كان يخطُبُ في مجلسه ﷺ إذا وردت وفودُ

---

(١) في (م): غير. وهو خطأ. والمثبت من الأصل وتفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٩، والكلام منه.

(٢) في تفسير أبي السعود: للنكير.

(٣) في الأصل و(م): أنه، والصواب ما أثبتناه. ينظر تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب ٦/ ١٣٠.

العرب، فاتَّفقَ أنْ قدِمَ وفدُ تميم، فقام خطيبهم وذكر مفاخرهم ومآثرهم، فلمَّا أتمَّ خطبته، قام ثابت وخطب خطبةً قال فيها: من يطع الله عزَّ وجلَّ ورسولَه ﷺ فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال له النبيُّ ﷺ: «بئس خطيبُ القوم أنت»(١).

وصرَّح الخطابيُّ أنَّه عليه الصلاة والسلام كره منه ما فيه من التسوية(٢).

وأجيب بأنَّه قد وقع نحو ذلك في الآيات والأحاديث، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فإنَّ الظاهرَ أنَّ ضميرَ «يصلُّون»(٣) راجعٌ إلى الله تعالى وإلى الملائكة، وقوله ﷺ في حديث الإيمان: «أنْ يكون الله ورسولُه أحبَّ إليه ممَّا سواهما»(٤). ولعلَّ ما كرهه ﷺ من ثابتٍ أنَّه وقفَ على قوله «يعصهما» لا التسوية في الضمير، وظاهر هذا أنَّه لا كراهةَ مطلقاً في هذه التسوية، وهو أحدُ الأقوال في المسألة، وثانيها ما ذهبَ إليه الخطابيُّ أنَّها تكرهُ تنزيهاً، وثالثها ما يفهمه كلام الغزاليِّ أنَّها تكرهُ تحريماً.

وعلى القول بالكراهة التنزيهية استظهر بعضُهم أنَّها غير مطَّردةٍ، فقد تكره في مقامٍ دونَ مقام، وبنى الجواب عمَّا نحن فيه على ذلك، فقال: لمَّا كان المقامُ الذي قام فيه ثابتٌ مقام خطابةٍ وإطناب، وهو بحضرة قومٍ مشركين، والإسلام غضٌّ طريٌّ، كَرِهَ ﷺ التسويةَ منه فيه، وأمَّا مثل هذا المقام الذي القائلُ فيه والمخاطَبُ مَنْ عرفتَ، وقصد فيه نكتة وهو عدم استقلاله، فلا كراهةَ للتسوية فيه.

وخصَّ بعضٌ الكراهةَ بغير النبيِّ ﷺ، وحينئذٍ يَقوَى الجوابُ عمَّا ذُكِر؛ لأنَّه إذا جازت للنبيِّ ﷺ فهو في كلام الله تعالى وما حكاه سبحانه بالطريق الأولى.

وخلاصةُ ما قُرِّر في المسألة أنَّ الحقَّ أنَّه لا كراهةَ في ذلك في كلام الله تعالى

---

(١) كذا نقل المصنف عن الشهاب في الحاشية ٦/ ١٣٠ أن الخطيب هو ثابت بن قيس ﷺ، ولعله وهم، فالذي في صحيح مسلم (٨٧٠) من حديث عديِّ بن حاتم أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال. . . فذكره، وأخرجه بنحوه أبو داود (٤٩٨١)، والنسائي ٦/ ٩٠. وليس في مصادر التخريج ذكر اسم الخطيب.

(٢) معالم السنن ٤/ ١٣١.

(٣) بعدها في (م): على.

(٤) أخرجه البخاري (١٦)، ومسلم (٤٣) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

ورسوله ﷺ كما أشير إليه في شروح البخاريِّ، وأمَّا في حقِّ البشر، فلعلَّ المختارَ أنَّه مكروهٌ تنزيهاً في مقامٍ دون مقام.

هذا وأنا لا أقول باشتراك هذا الضمير بينَ الله تعالى والخضر عليه السلام، لا لأنَّ فيه تركَ الأدب، بل لأنَّ الظاهرَ أنَّه كضمير «خشينا»، والظاهر في ذاك عدم الاشتراك؛ لأنَّه مُحوِجٌ لارتكاب المجاز، على أنَّ النكتة التي ذكروها في اختيار التشريك في ضمير «أردنا» لا تَظهر في اختياره في ضمير «فخشينا»؛ لأنَّه لم يتضمَّن الكلامُ الأولُ فعلين على نحو ما تضمَّنهما الكلامُ الثاني، فتدبَّر.

وقيل في وجه تغاير الأسلوب: إنَّ الأوَّلَ شرٌّ، فلا يليقُ إسناده إليه سبحانه، وإن كان هو الفاعل جلَّ وعلا، والثالث خيرٌ، فأفرد إسناده إلى الله عزَّ وجلَّ، والثاني ممتزجٌ خيره وهو تبديله بخيرٍ منه، وشرُّه وهو القتل، فأسند إلى الله تعالى وإلى نفسه نظراً لهما.

وفيه أنَّ هذا الإسناد في «فخشينا» أيضاً، وأين امتزاجُ الخير والشرِّ فيه؟ وجَعْلُ النكتة في التعبير بـ «نا» فيه مجرَّدَ الموافقة لتاليه، ليس بشيءٍ كما لا يخفى.

وقيل: الظاهرُ أنَّه أسندَ الإرادة في الأوَّلين إلى نفسه، لكنَّه تفنَّنَ في التعبير، فعبَّر عنها بضمير المتكلِّم مع الغير بعد ما عبَّر بضمير المتكلِّم الواحد؛ لأنَّ مرتبةَ الانضمام مؤخَّرةٌ عن مرتبة الانفراد، مع أنَّ فيه تنبيهاً على أنَّه من العظماء في علوم الحكمة، فلم يُقْدِم على هذا القتل إلَّا لحكمةٍ عاليةٍ، بخلاف التعييب، وأسندَ فعل الإبدالِ إلى الله تعالى إشارةً إلى استقلاله سبحانه بالفعل، وأنَّ الحاصلَ للعبد مجرَّدُ مقارنة إرادة الفعل دون تأثيرٍ فيه، كما هو المذهب الحقُّ. انتهى.

وأنت تعلمُ أنَّ الإبدالَ نفسه ممَّا ليس لإرادة العبد مقارنةٌ له أصلاً، وإنَّما لها مقارنةٌ للقتل الموقوف هو عليه، على أنَّ في هذا التوجيه بعدُ ما فيه.

وفي «الانتصاف»: لعلَّ إسناد الأوَّل إلى نفسه خاصةً من باب الأدب مع الله تعالى؛ لأنَّ المراد ثَمَّ عيبٌ، فتأدَّبَ ـ عليه السلام ـ بأنْ نَسبَ الإعابةَ إلى نفسه. وأما إسناد الثاني إلى «نا» فالظاهر أنَّه من باب قول خواصِّ الملك: أمرنا بكذا،

ودبَّرنا كذا، وإنَّما يعنون: أَمَرَ الملكُ العظيم ودَبَّر. ويدلُّ على ذلك قوله في الثالث: «فأرادَ ربُّك أن يبلغا أَشُدَّهما»[1]. وهو كما ترى.

وقيل: اختلافُ الاسلوب لاختلاف حال العارف بالله سبحانه، فإنَّه في ابتداء أمره يَرى نفسَه مؤثِّرةً، فلذا أسندَ الإرادة أوَّلاً إلى نفسه، ثم يتنبَّه إلى أنَّه لا يستقلُّ بالفعل بدون الله تعالى، فلذا أسندَ إلى ذلك الضمير، ثم يرى أنَّه لا دخلَ له، وأنَّ المؤثِّر والمريدَ[2] إنَّما هو الله تعالى، فلذا أسندَه إليه سبحانه فقط، وهذا مقامُ الفناء، ومقام: كان الله ولا شيء معه، وهو الآن كما كان.

وتُعقِّب بأنَّه إن أريد أنَّ هذه الأحوالَ مرَّت على الخضر عليه السلام واتَّصفَ بكلٍّ منها أثناءَ المحاورة؛ فهو باطلٌ، وكيف يليقُ أنْ يكون إذ ذاكَ ممَّن يتَّصفُ بالمرتبة الثانية فضلاً عن المرتبة الأولى وهو الذي قد أوتي من قبلُ العلمَ اللدنيَّ، وإن أريدَ أنَّه عبَّر تعبيرَ من اتَّصفَ بكلِّ مرتبةٍ من تلك المراتب وإنْ كان هو عليه السلام في أعلاها، فإنْ كان ذلك تعليماً لموسى عليه السلام، فموسى عليه السلام أجلُّ من أن يعلِّمه الخضرُ عليه السلام مسألة خلق الأعمال، وإنْ كان تعليماً لغيره عليه السلام، فليس المقامُ ذلك المقام، على تقدير أنْ يكونَ هناك غيرٌ يسمعُ منه هذا الكلام، وإن أريد أنَّه عبَّر في المواضع الثلاثة بأسلوبٍ مخصوصٍ من هاتيك الأساليب، إلَّا أنَّه سبحانه عبَّر في كلِّ موضعٍ بأسلوب، فتعدَّدت الأساليب في حكايته تعالى القصَّة لنا تعليماً وإشارةً إلى هاتيك المراتب، وإنْ لم يكن كلامُ الخضر عليه السلام كذلك، فالله تعالى أجلُّ وأعظمُ من أنْ ينقل عن أحدٍ كلاماً لم يقله، أو لم يقل ما بمعناه، فالقول بذلك نوعُ افتراءٍ عليه سبحانه.

والذي يخطرُ ببال العبد الفقير أنَّه رُوعي في الجواب حالُ الاعتراض وما تضمَّنه وأشارَ إليه، فلمَّا كان الاعتراضُ الأوَّل ـ بناءً على أنَّ لام «التغرق» للتعليل ـ متضمِّناً إسنادَ إرادة الإغراق إلى الخضر عليه السلام، وكان الإنكار فيه دون الإنكار فيما يليه؛ بناءً على ما اختاره المحقِّقون من أنَّ «نكراً» أبلغُ من

---

(١) الانتصاف ٢/ ٤٩٦.

(٢) في الأصل: والمؤيد، والمثبت من (م) وحاشية الشهاب ٦/ ١٣١، والكلام منه.

«إمراً» = ناسبَ أنْ يُصرِّح(١) بإسناد إرادة التعييب إلى نفسه، المشير إلى نفي إرادة الإغراق عنها، التي يشير كلام موسى عليه السلام إليها، وأنْ لا يأتيَ بما يدلُّ على التعظيم، أو ضمِّ أحدٍ معه في الإرادة؛ لعدمِ تعظيم أمرِ الإنكار المحوجِ لأنْ يقابَلَ بما يدلُّ على تعظيم إرادة خلافِ ما حسبَه عليه السلام وأنكرَه.

ولمَّا كان الاعتراضُ الثاني في غاية المبالغة، والإنكارُ هناك في نهاية الإنكار، ناسبَ أن يشيرَ إلى أنَّ ما اعترِض عليه وبُولِغَ في إنكاره قد أريد به أمرٌ عظيم، ولو لم يقع لم يؤمَنْ من وقوع خطبٍ جسيمٍ، فلذا أسندَ الخشيةَ والإرادة إلى ضميرِ المعظِّمِ نفسَهُ، أو المتكلِّم ومعه غيرُه، فإنَّ في إسناد الإرادة إلى ذلك تعظيماً لأمرها، وفي تعظيمه تعظيم أمر المراد، وكذا في إسناد الخشية إلى ذلك تعظيمُ أمرها، وفي تعظيمه تعظيمُ أمر المخشيِّ. وربما يقال ـ بناء على إرادة الضمِّ منا ـ: إنَّ في ذلك الإسناد إشارة إلى أنَّ ما يُخشَى وما يراد قد بلغ في العظم إلى أنْ يشارِكَ موسى عليه السلام في الخشية منه وفي إرادته الخضر، لا أن يستقلَّ بإنكار ما هو من مبادي ذلك المراد، وبه ينقطعُ عن الأصلين عِرْقُ الفساد.

ولما كان الاعتراض الثالث هيِّناً جدّاً، حيث كان بلفظٍ لا تصلُّبَ فيه ولا إزعاجَ في ظاهره وخافيه، ومع هذا لم يكن على نفس الفعل، بل على عدم أخذ الأُجرة عليه ليُستعانَ بها على إقامة جدار البدن، وإزالة ما أصابَهُ من الوهن، فناسب أنْ يلين في جوابه المقام، ولا ينسب لنفسه استقلالاً ولا(٢) مشاركةً شيئاً ما من الأفعال، فلذا أسندَ الإرادة إلى الربِّ سبحانه وتعالى، ولم يكتفِ بذلك حتى أضافه إلى ضميره عليه السلام، ولا ينافي ذلك تكرير النكير والعتاب؛ لأنَّه متعلِّقٌ بمجموع ما كان أوَّلاً من ذلك الجناب.

هذا والله تعالى أعلم بحقيقة أسرار الكتاب، وهو سبحانه الموفق للصواب.

واستَدلَّ بقوله: «وما فعلته عن أمري» القائلون بنبوَّته عليه السلام، وهو ظاهرٌ في ذلك، واحتمالُ أنْ يكون هناك نبيٌّ أمرَه بذلك عن وحيٍ ـ كما زعمه القائلون

---

(١) في (م): يشرح.
(٢) في (م): أو.

بولايته ـ احتمالٌ بعيدٌ، على أنَّه ليس في وصفه بقوله تعالى: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ على هذا كثيرُ فائدة، بل قد يقال: أيُّ فائدةٍ في هذا العلم اللَّدُنِّيِّ إذا احتاج في إظهار العجائب لموسى عليه السلام إلى توسيط نبيٍّ مثله؟

وقال بعضهم: كان ذلك عن إلهام، ويلزمُه القول بأنَّ الإلهامَ كان حُجَّةً في بعض الشرائع، وأنَّ الخضرَ من المكلَّفين بتلك الشريعة، وإلَّا فالظاهرُ أنَّ حُجِّيَّتهُ ليست في شريعة موسى عليه السلام، وكذا هو ليس بحجَّةٍ في شريعتنا على الصحيح، ومن شذَّ وقال بحجِّيَّته اشترطَ لذلك أن لا يعارضَهُ نصٌّ شرعيٌّ، فلو أطلعَ اللهُ تعالى بالإلهام بعضَ عباده على نحو ما أطلع عليه الخضرَ عليه السلام من حال الغلام؛ لم يحلَّ له قتله، وما أخرجه الإمام أحمد عن عطاء أنَّه قال: كتب نجدة الحروريُّ إلى ابن عباس يسألُه عن قتل الصبيان، فكتب إليه: إنْ كنتَ الخضرَ تعرفُ الكافر من المؤمن فاقتلهم[1] = إنَّما قصد به ابن عباس ـ كما قال السبكيُّ ـ المحاجَّةَ والإحالة على ما لم يمكن قطعاً؛ لطمعه في الاحتجاج بقصَّة الخضر، وليس مقصودُه ـ رضي الله عنه ـ أنَّه إن حصلَ ذلك يجوزُ القتل، فما قاله اليافعيُّ في «روضه» من أنَّه لو أذن الله تعالى لبعض عباده أن يلبسَ ثوبَ حريرٍ مثلاً، وعلم الإذن يقيناً، فلبسه، لم يكن منتهكاً للشرع، وحصولُ اليقين له من حيث حصوله للخضر بقتله للغلام، إذ هو وليٌّ لا نبيٌّ على الصحيح. انتهى = عثرةٌ يكاد أنْ لا يقال لصاحبها: لعا[2]؛ لأنَّ مظنَّة حصول اليقين اليوم الإلهام، وهو ليس بحجَّة عند الأئمة، ومن شذَّ اشترط ما اشترط، وحصولُه بخبر عيسى عليه السلام إذا نزل متعذِّرٌ؛ لأنَّه عليه السلام ينزلُ بشريعة نبينا ﷺ، ومن شريعته تحريمُ لبس الحرير على الرجال إلَّا للتداوي، وما ذكره من نفي نبوَّةِ الخضر لا يعوَّلُ عليه ولا يلتفتُ إليه.

وممَّن صرَّح بأنَّ الإلهام ليس بحجَّة من الصوفية الإمام الشعرانيُّ، وقال: قد زلَّ في هذا الباب خلقٌ كثير، فضلُّوا وأضلُّوا، ولنا في ذلك مؤلَّفٌ سميته: «حدُّ الحسام في عنق من أطلق إيجاب العمل بالإلهام» وهو مجلدٌ لطيفٌ. انتهى.

---

(١) مسند أحمد (١٩٦٧)، وأخرجه بنحوه مسلم (١٨١٢).

(٢) أي: أن لا يُدْعى له بالسلامة؛ لأن قولهم: لعاً له، دعاء للعاثر بأن ينتعش، أي: يسلم وينجو.

وقال أيضاً في كتابه المسمَّى بـ «الجواهر والدرر»: قد رأيتُ من كلام الشيخ محيي الدين قدِّس سره ما نصُّه: اعلم أنَّا لا نعني بمَلَكِ الإلهام حيثُ أطلقناه إلَّا الدقائقَ الممتدَّةَ من الأرواح الملكيَّة، لا نفس الملائكة، فإنَّ المَلَكَ لا ينزلُ بوحي على غير قلب نبيٍّ أصلا، ولا يأمرُ بأمرٍ إلهيٍّ جملةً واحدة، فإنَّ الشريعةَ قد استقرَّت، وتبيَّن الفرضُ والواجبُ وغيرهما، فانقطعَ الأمر الإلهيُّ بانقطاع النبوَّة والرسالة، وما بقيَ أحدٌ يأمرُه الله تعالى بأمرٍ يكون شرعاً مستقلًّا يُتعبَّد به أبداً؛ لأنَّه إنْ أمَره بفرضٍ كان الشارعُ قد أمر به، وإن أمره بمباحٍ فلا يخلو؛ إمَّا أن يكونَ ذلك المباحُ المأمورُ به صار واجباً أو مندوباً في حقِّه، فهذا عينُ نسخ الشرع الذي هو عليه، حيث صيَّر المباحَ الشرعيَّ واجباً أو مندوباً، وإن أبقاه مباحاً كما كان، فأيُّ فائدةٍ للأمر الذي جاء به ملكُ الإلهام لهذا المدَّعي؟ فإن قال: لم يجئني ملكُ الإلهام بذلك، وإنَّما أمرني الله تعالى بلا واسطة. قلنا: لا يصدَّق في مثل ذلك، وهو تلبيسٌ من النفس. فإن ادَّعى أنَّ الله سبحانه كلَّمه كما كلَّم موسى عليه السلام، فلا قائل به، ثمَّ إنه تعالى لو كلَّمه ما كان يلقي إليه في كلامه إلَّا علوماً وأخباراً، لا أحكاماً وشرعاً، ولا يأمره أصلاً. انتهى[1].

وقد صرَّح الإمام الربانيُّ مجدِّدُ الألف الثاني قُدِّس سرُّه العزيز في «المكتوبات» في مواضعَ عديدة، بأنَّ الإلهام لا يُحِلُّ حراماً ولا يُحَرِّمُ حلالاً، ويعلم من ذلك أنَّه لا مخالفةَ بين الشريعة والحقيقة والظاهرِ والباطن.

وكلامُه قُدِّس سرُّه في «المكتوبات» طافحٌ بذلك، ففي المكتوب الثالث والأربعين من الجلد الأول: إنَّ قوماً مالوا إلى الإلحاد والزندقة يتخيَّلون أنَّ المقصودَ الأصليَّ وراء الشريعة، حاشا وكلَّا، ثمَّ حاشا وكلَّا، نعوذُ بالله سبحانه من هذا الاعتقاد السوء، فكلٌّ من الطريقة والشريعة عينُ الآخر لا مخالفةَ بينهما بقدر رأس الشعيرة، وكلُّ ما خالف الشريعة مردودٌ، وكلُّ حقيقةٍ رَدَّتها الشريعةُ فهي زندقة[2].

وقال في أثناء المكتوب الحادي والأربعين من الجلد الأول أيضاً في مبحث

---

(١) انظر الفتوحات المكية ٣/ ٣٨.

(٢) المكتوبات ١/ ٥٧-٥٨.

الشريعة والطريقة والحقيقة: مثلاً عدمُ نطق اللسان بالكذب شريعةٌ، ونفيُ خاطر الكذب عن القلب، إنْ كان بالتكلُّف والتعمُّل؛ فهو طريقةٌ، وإن تيسَّر بلا تكلُّفٍ؛ فهو حقيقة، ففي الجملة: الباطنُ الذي هو الطريقة والحقيقة مكمِّلٌ الظاهرَ الذي هو الشريعة، فالسالكونَ سبيلَ الطريقة والحقيقة، إنْ ظهر منهم في أثناء الطريق أمورٌ ظاهرُها مخالفٌ للشريعة ومنافٍ لها، فهو من سُكْر الوقت وغَلَبَة الحال، فإذا تجاوزوا ذلك المقامَ، ورَجعوا إلى الصحو، ارتفعت تلك المنافاةُ بالكلِّيَّة، وصارت تلك العلوم المضادَّة[1] بتمامها هباءً منثوراً.

وقال ـ نفعنا الله تعالى بعلومه في أثناء المكتوب السادس والثلاثين من الجلد الأول ـ أيضاً: للشريعة ثلاثةُ أجزاء: علمٌ وعملٌ وإخلاص، فما لم تتحقَّق هذه الأجزاء لم تتحقَّق الشريعة، وإذا تحقَّقت الشريعةُ حصلَ رضاءُ الحقِّ سبحانه وتعالى، وهو فوق جميع السعادات الدنيويَّة والأخرويَّة ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢] فالشريعة متكفِّلةٌ بجميع السعادات، ولم يبق مطلبٌ وراء الشريعة، فالطريقةُ والحقيقةُ اللتان امتازَ بهما الصوفيَّة، كلتاهما خادمتان للشريعة في تكميل الجزء الثالث الذي هو الإخلاص، فالمقصودُ منهما تكميلُ الشريعة، لا أمرٌ آخر وراء ذلك. إلى آخر ما قال[2].

وقال عليه الرحمة في أثناء المكتوب التاسع والعشرين من الجلد المذكور بعد تحقيقٍ كثير: فتقرَّر أنَّ طريقَ الوصول إلى درجاتِ القرب الإلهيِّ جلَّ شأنه ـ سواءٌ كان قرب النبوَّة، أو قرب الولاية ـ منحصرٌ في طريق الشريعة التي دعا إليها رسول الله ﷺ، وصار مأموراً بها في آيةِ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨] وآيةُ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] تدلُّ على ذلك أيضاً، وكلُّ طريقٍ سوى هذا الطريق ضلالٌ ومنحرفٌ عن المطلوب الحقيقيِّ، وكلُّ طريقةٍ ردَّتها الشريعة فهي زندقةٌ، وشاهدُ ذلك آية: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا﴾ [الأنعام: ١٥٣] وآية: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢] وآية: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ [آل عمران: ٨٥]، وحديثُ: خطَّ لنا النبيُّ ﷺ،

---

(١) في المكتوبات ١/ ٥٤ ـ والكلام فيه ـ: المتضادة.
(٢) المكتوبات ١/ ٥٠.

الخبر[١]، وحديث: «كلُّ بدعةٍ ضلالة»[٢]، وأحاديثُ أخر. إلى آخر ما قال عليه رحمةُ الملك المتعال.

وقال قُدِّس سرُّه في معارف الصوفية: اعلم أنَّ معارفَ الصوفية وعلومَهم في نهاية سيرهم وسلوكهم إنَّما هي علومُ الشريعة، لا أنَّها علومٌ أخر غير علوم الشريعة، نعم يَظهرُ في أثناء الطريق علومٌ ومعارفُ كثيرة، ولكن لا بدَّ من العبور عنها، ففي نهايات[٣] النهايات علومُهم علومُ العلماء، وهي علوم الشريعة، والفرق بينهم وبين العلماء أنَّ تلك العلوم بالنسبة إلى العلماء نظريَّةٌ واستدلاليَّةٌ، وبالنسبة إليهم تصيرُ كشفيَّةً وضروريَّةً.

وقال أيضاً: اعلم أنَّ الشريعةَ والحقيقة متَّحدان في الحقيقة، ولا فرقَ بينهما إلَّا بالإجمال والتفصيل، وبالاستدلال والكشف، وبالغيب والشهادة، وبالتعمُّل وعدم التعمُّل، وللشريعة من ذلك الأوَّل، وللحقيقة الثاني، وعلامةُ الوصول إلى حقيقة حقِّ اليقين مطابقةُ علومه ومعارفه لعلوم الشريعة ومعارفها، وما دامت المخالفةُ موجودةً، ولو أدنى شعرة، فذلك دليلٌ على عدم الوصول، وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنَّ الشريعة قشرٌ والحقيقة لبٌّ، فهو وإن كان مشعراً بعدم استقامة قائله، ولكن يمكنُ أنْ يكونَ مرادُه أنَّ المجملَ بالنسبة إلى المفصَّل حكمُه حكم القشر بالنسبة إلى اللبِّ، وأنَّ الاستدلال بالنسبة إلى الكشف كذلك، والأكابرُ المستقيمةُ أحوالُهم لا يجوِّزون الإتيان بمثل هذه العبارات الموهمة. إلى غير ذلك من عباراته الشريفة التي لا تكادُ تحصى[٤].

وقال سيدي القطبُ الربانيُّ الشيخ عبد القادر الكيلانيُّ قدِّس سرُّه: جميعُ الأولياء لا يستمدُّون إلَّا من كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، ولا يعملون إلَّا بظاهرهما.

---

(١) يشير إلى الحديث الذي أخرجه أحمد (٤١٤٢)، (٤٤٣٧)، وابن حبان (٦)، (٧) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: خطَّ لنا رسول الله ﷺ خطًّا، ثم قال: «هذه سبيل الله»، ثم خطَّ خطوطاً عن يمينه وشماله، ثم قال: «هذه سبل، على كل سبيلٍ منها شيطانٌ يدعو إليه» ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾.

(٢) هو قطعة من حديث جابر في خطبة النبي ﷺ، أخرجه مسلم (٨٦٧).

(٣) في (م): نهاية.

(٤) انظر المكتوبات ١/ ٢٠-٢١.

وقال سيِّدُ الطائفة الجنيد قدِّسَ سرُّه: الطرقُ كلُّها مسدودةٌ إلَّا على من اقتفى أثرَ الرسول عليه الصلاة والسلام.

وقال أيضاً: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا العلم؛ لأنَّ علمنا مقيَّدٌ بالكتاب والسنة.

وقال السَّريُّ السقطيُّ: المتصوِّف[1] اسمٌ لثلاثة معانٍ؛ وهو لا يطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه، ولا يتكلَّم بسرٍّ باطنٍ في علمٍ ينقضُه عليه ظاهرُ الكتاب، ولا تحملُه الكرامات على هتك محارم الله.

وقال أيضاً قدِّس سرُّه: من ادَّعى باطنَ علمٍ ينقضُه ظاهرُ حكم فهو غالط.

وقال أبو الحسين النوري: من رأيتَه يدَّعي مع الله تعالى حالةً تخرجُه عن حدِّ العلم الشرعيِّ فلا تقربه، ومن رأيتَه يدَّعي حالةً لا يشهدُ لها حفظ[2] ظاهر فاتَّهمه على دينه.

وقال أبو سعيدٍ الخرَّاز: كلُّ فيضٍ باطنٍ يخالفُه ظاهرٌ فهو باطل.

وقال أبو العباس أحمد الدينوريُّ: لسانُ الظاهر لا يغيِّرُ حكمَ الباطن.

وفي «التحفة» لابن حجر: قال الغزاليُّ: من زعمَ أنَّ له مع الله تعالى حالاً أسقطَ عنه نحوَ الصلاة أو تحريمَ شرب الخمر؛ وجب قتلُه، وإن كان في الحكم بخلوده في النار نظر، وقتلُ مثله أفضلُ من قتل مئة كافر؛ لأنَّ ضررَه أكثر. انتهى.

ولا نظرَ في خلوده؛ لأنَّه مرتدٌّ؛ لاستحلاله ما عُلِمت حرمتُه، أو نفيهِ وجوبَ ما علِم وجوبه ضرورةً فيهما، ومن ثَمَّ جزمَ في «الأنوار» بخلوده. انتهى.

وقال في «الإحياء»: من قال: إنَّ الباطن يخالفُ الظاهر، فهو إلى الكفر أقربُ منه إلى الإيمان[3]. إلى غير ذلك. وفي «رسالة القشيري» طرفٌ منه.

---

(١) في (م): التصوف.

(٢) في الأصل: حسن. وانظر حلية الأولياء ١٠/ ٢٥٢.

(٣) الإحياء ١/ ١٠٠.

والذي ينبغي أنْ يُعلَم أنَّ كلام العارفين المحقِّقين، وإنْ دلَّ على أنَّه لا مخالفةَ بين الشريعة والطريقة والحقيقة في الحقيقة؛ لكنَّه يدلُّ أيضاً على أنَّ في الحقيقة كشوفاً وعلوماً غيبيَّةً، ولذا تراهم يقولون: علم الحقيقة: هو العلم اللدنيُّ، وعلمُ المكاشفة، وعلم الموهبة، وعلم الأسرار، والعلم المكنون، وعلم الوراثة، إلَّا أنَّ هذا لا يدلُّ على المخالفة، فإنَّ الكشوفَ والعلوم الغيبيَّةَ ثمرةُ الإخلاص الذي هو الجزء الثالث من أجزاء الشريعة، فهي بالحقيقة مترتِّبةٌ على الشريعة ونتيجةٌ لها، ومع هذا لا تغيِّرُ تلك الكشوفُ والعلوم الغيبية حكماً شرعيّاً، ولا تقيِّدُ مطلقاً، ولا تطلقُ مقيَّداً، خلافاً لما توهمه ساجقلي زاده[1]، حيث قال في شرح عبارة «الإحياء» السابقة آنفاً: يريدُ الغزاليُّ من الباطن ما ينكشفُ لعلماء الباطن من حِلِّ بعض الأشياء لهم، مع أنَّ الشارع حرَّمه على عباده مطلقاً، فيجب أن يقال: إنَّما انكشفَ حِلُّه لهم لِمَا انكشف لهم من سببٍ خفيٍّ يُحلّله لهم، وتحريمُ الشارع تعالى ذلك على عباده مقيَّدٌ بانتفاء انكشاف السبب المحلِّل لهم، فمن انكشفَ له ذلك السببُ حَلَّ له، ومَن لا فلا، لكنَّ الشارع سبحانه حرَّمه على عباده على الإطلاق، وترك ذلك القيد لندرةِ وقوعه، إذ من ينكشفُ له قليلٌ جدًّا، مثاله: انكشافُ محلِّل خرق السفينة وقتلِ الغلام للخضر عليه السلام، فحلَّ له بذلك الانكشافِ الخرقُ والقتلُ، وحِلُّهما له مخالفٌ لإطلاق نهي النبيِّ ﷺ أمَّته عن الضرر وعن قتل الصبيّ، لكنَّهما مقيَّدان، فالأوَّل مقيَّدٌ بما إذا لم يُعلم هناك غاصبٌ مثلاً، والثاني بما إذا لم يُعلم أنَّ الصبيَّ سيصير ضالًّا مُضِلًّا، لكنَّ الشارع تركَ القيدين لندرة وقوعهما، واعتماداً على فهم الراسخين في العلم إيَّاهما. إلى آخر ما قال، فإنَّ النصوصَ السابقة تنادي بخلافه كما سمعت.

ثمَّ إنَّ تلك الغيوبَ والمكاشفات ـ بل سائر ما يحصل للصوفية من التجلِّيات ـ ليست من المقاصد بالذات، ولا يقف عندها الكاملُ ولا يَلتفتُ إليها.

وقد ذكر الإمام الربانيُّ قُدِّس سرُّه في المكتوب السادس والثلاثين المتقدِّمِ نقلُ بعضِه: أنَّها تَربَّى بها أطفالُ الطريق، وأنَّه ينبغي مجاوزتُها والوصولُ إلى مقام

---

(١) هو محمد المرعشي، له «تسهيل الفرائض»، و«ترتيب العلوم» وغيرها، توفي سنة (١١٥٠هـ). معجم المؤلفين ٣/ ٧١١.

الرضى الذي هو نهايةُ مقامات السلوك والجذبة، وهو عزيزٌ لا يصلُ إليه إلَّا واحدٌ من ألوف.

ثم قال: إنَّ الذين هم قليلو النظر يَعُدُّون الأحوالَ والمواجيدَ من المقامات، والمشاهدات والتجلّيات من المطالب، فلا جرم بَقُوا في قيد الوهم والخيال، وصاروا محرومين من كمالات الشريعة ﴿كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]. انتهى[1].

ويُعلم منه أنَّ الكاملين في الشريعة يَعبُرون على ذلك، ولا يلتفتونَ إليه، ولا يعدُّونه مقصداً، وجلُّ مقصدِهم تحصيلُ مقام الرضى، وعلى هذا يخرَّج بيت «المثنوي»[2] حيث يقول:

زَان طَرَف كِه عِشْق مي أَفْزُود درد بو حنيفة شافعي دَرْسِي نَكَرْد[3]

وقد يحجبُ الكامل عن جميع ذلك، ويُلحَق من هذه الحيثيَّة بعوامِّ النَّاس.

ويعلم ممَّا ذُكرَ أنَّ موسى عليه السلام أكملُ من الخضر، وأعلميَّةُ الخضر عليه السلام بعلم الحقيقة كانت بالنسبة إلى الحالة الحاضرة، فإنَّ موسى عليه السلام عَبَرَ على ذلك، ولم يقف عنده؛ لأنَّه في مقام التشريع، ولعلَّ طلبَه التعليم كان بالأمر ابتلاءً له بسبب تلك الفلتة. وقد ذكروا أنَّ الكاملَ كلَّما كان صعودُه أعلى كان هبوطُه أنزل، وكلَّما كان هبوطُه أنزل كان في الإرشاد أكمل، وفي الإفاضة أتم؛ لمزيد المناسبة حينئذٍ بين المرشد والمسترشد، ولهذا قالوا فيما يُحكى أنَّ الحسن البصريَّ وقفَ على شطِّ نهرٍ ينتظرُ سفينةً، فجاء حبيب العجميُّ[4]، فقال له: ما تنتظر؟ فقال: سفينة، فقال: أيُّ حاجةٍ إلى السفينة، أمَا لَكَ يقين؟ فقال الحسن:

---

(١) المكتوبات ١/ ٥٠.

(٢) لجلال الدين محمد بن محمد القونوي الرومي، المتوفى سنة (٦٧٠ هـ). كشف الظنون ٢/ ١٥٨٧.

(٣) المعنى العام للبيت: إن أمراً أو مقاماً زاد به عشقي هو أمر لم يعلِّمني إياه أبو حنيفة والشافعي.

(٤) هو حبيب بن محمد، زاهد أهل البصرة وعابدهم، كان مجاب الدعوة. انظر تهذيب الكمال ٥/ ٣٩١، وسير أعلام النبلاء ٦/ ١٤٣، وتهذيب التهذيب ١/ ٣٥٢.

أَمَا لَكَ علم؟ ثم عبر حبيبٌ على الماء بلا سفينة، ووقف الحسن: إنَّ الفضل للحسن، فإنَّه كان جامعاً بين علم اليقين وعين اليقين. وعَرف الأشياءَ كما هي، وفي نفس الأمر جُعلت القدرة مستورةً خلف الحكمة، والحكمة في الأسباب، وحبيب صاحبُ سكرٍ لم يرَ الأسباب، فعوملَ برفعها. ومن هنا يظهرُ سرُّ قلَّةِ الخوارق في الصحابة، مع قول الإمام الربانيِّ: إنَّ نهاية أويسٍ سيد التابعين بدايةُ وحشيٍّ قاتلِ حمزة يوم أسلم، فما الظنُّ بغير أويس مع غير وحشيٍّ؟

وأنا أقول: إنَّ الكامل وإن كان مَن عَلِمْتَ، إلَّا أنَّ فوقه الأكمل، وهو من لم يزل صاعداً في نزوله، ونازلاً في صعوده، وليس ذلك إلَّا رسولُ الله ﷺ، ولولا ذلك ما أمدَّ العالم العلويَّ والسفليَّ، وهذا مرجعُ الحقيقة والشريعة له عليه الصلاة والسلام على الوجه الأتمِّ كما أشرنا إليه سابقاً، والحمد لله تعالى على أنْ جعلنا من أمَّته وذريَّته.

ولا يعكِّر على ما ذكرنا ما قاله الإمام الغزاليُّ في «الإحياء»، وهو أنَّ علم الآخرة قسمان: علم مكاشفة، وعلم معاملة؛ أمَّا علم المكاشفة فهو علم الباطن، وهو غايةُ العلوم، وهو علم الصديقين والمقرَّبين، وهو عبارةٌ عن نورٍ يظهرُ في القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، وينكشف بذلك ما كان يسمعُ من قبل أسمائها، ويتوهَّمُ لها معانٍ مجملةً غير متضحة، فتتضحُ إذ ذاك حتى تحصلَ المعرفةُ بذات الله تعالى، وبصفاته التامَّات، وبأفعاله، وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة. انتهى[1] = لأنَّ المراد أنَّ ذلك من علم الباطن الذي هو علمُ الحقيقة، وهذا البعضُ لا يمكن أن يخلو منه نبيٌّ، كيف ورتبةُ الصديقين دون رتبة الأنبياء عليهم السلام، كما قرروه في آية: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩]؟

وممَّا ذكرنا من عدم المخالفة بين الشريعة والحقيقة يُعْلَم ما في كلام البلقيني في دفع ما استشكله من قول الخضر لموسى عليهما السلام: «إنِّي على علم» الحديث السابق[2]، حيثُ زعم أنَّه يدلُّ بظاهره على امتناع تعليم العلمين معاً، مع

(١) إحياء علوم الدين ١/ ١٩-٢٠.
(٢) سلف ص٤٦١ من هذا الجزء.

أنَّه لا يمتنع، وأجاب بأنَّ علم الكشوف والحقائق ينافي علم الظاهر، فلا ينبغي للعالم الحاكم بالظاهر أنْ يعلمَ الحقائقَ؛ للتنافي، وكذا لا ينبغي للعالم بالحقيقة أنْ يعلم العلمَ الظاهر الذي ليس مكلَّفاً به وينافي ما عنده من الحقيقة.

ولعمري لقد أخطأ فيما قال، وبالحقِّ تعرفُ الرجال، وكأنَّه لم يعتمد عليه، فأردفه بجوابٍ آخر هو خلافُ الظاهر، وأنت تعلمُ أنَّه لا حاجةَ إلى شيءٍ من ذلك، والاستشكالُ من ضعف النظر.

ثمَّ إنَّ قصة الخضر عليه السلام لا تصلحُ حجَّةً لمن يزعمُ المخالفة بين العلمين؛ فإنَّ أعظمَ ما يُشكل فيها قتل الغلام؛ لكونه طبعَ كافراً، وخُشي من بقائه حيّاً ارتدادُ أبويه، وذلك أيضاً شريعةٌ، لكنها مخصوصةٌ به عليه السلام؛ لأنَّه ـ كما قال العلَّامة السبكيُّ ـ أوحيَ إليه أنْ يعملَ بالباطن وخلافِ الظاهر الموافق للحكمة، فلا إشكال فيه، وإنْ عُلم من شريعتنا أنَّه لا يجوزُ لأحدٍ كائناً مَن كان قتلُ صغيرٍ، لا سيما بين أبوين مؤمنين، وكيف يجوزُ قتلُه بسببٍ لم يحصل، والمولودُ لا يوصف بكفرٍ حقيقيٍّ، ولا إيمانٍ حقيقيٍّ، واتفاقُ الشرائع في الأحكام ممَّا لم يذهب إليه أحدٌ من الأنام، فضلاً عن العلماء الأعلام، وهذا ظاهرٌ على القول بنبوَّته.

وأمَّا على القول بولايته: فيقال: إنَّ عملَ الوليِّ بالإلهام كان إذ ذاك شرعاً، أو كما قيل: إنَّه أُمر بذلك على يد نبيٍّ غير موسى عليه السلام.

وأمَّا إقامةُ الجدار بلا أجر فلا إشكالَ فيها؛ لأنَّها إحسانٌ، وغاية ما يُتخيَّل أنَّه للمسيء، فليكن كذلك ولا ضيرَ، فإنَّه من مكارم الأخلاق.

وأمَّا خرق السفينة لتسلَم من غصب الظالم، فقد قالوا: إنَّه ممَّا لا بأسَ به، حتى قال العزُّ بن عبد السلام: إنَّه إذا كان تحت يد الإنسان مالُ يتيمٍ أو سفيهٍ أو مجنونٍ، وخاف عليه أنْ يأخذه ظالمٌ، يجبُ عليه تعييبُه؛ لأجل حفظه، وكان القولُ قولَ من عيَّب مال اليتيم ونحوِه إذا نازعَه اليتيمُ ونحوُه بعد الرشد ونحوِه، في أنَّه فعلَه لحفظِه على الأوجه، كما قال القاضي زكريا في «شرح الروض» قبيلَ باب الوديعة.

ونظيرُ ذلك ما لو كان تحت يده مالُ يتيمٍ مثلاً، وعلم أنَّه لو لم يَبذُل منه شيئاً لقاضي سوءٍ، لانتزعَه منه وسلَّمهُ لبعضِ الخوَنة، وأدَّى ذلك إلى ذهابه، فإنَّه يجبُ

عليه أنْ يدفعَ إليه شيئاً، ويتحرَّى في أقلِّ ما يمكنُ إرضاؤه به، ويكون القولُ قوله أيضاً.

وقال بعضهم: قصارى ما تدلُّ عليه القصة ثبوتُ العلم الباطن، وهو مسلَّم، لكنَّ إطلاقَ الباطن عليه إضافيٌّ كما تقدم. وكان في قوله ﷺ: «إنَّ من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه إلَّا العلماء بالله تعالى، فإذا قالوه لا ينكرُه إلَّا أهل الغرة بالله تعالى»[1] إشارةً إلى ذلك، والمراد بأهل الغرة علماء الظاهر الذين لم يؤتوا ذلك. وبعض مثبتيه يستدلُّون بقول أبي هريرة: حفظتُ من رسول الله ﷺ وعاءَيْن من العلم، فأمَّا أحدهما فبثثتُه، وأمَّا الآخرُ فلو بثثتُه لقُطعَ مني هذا البلعوم[2]. واستُدِلَّ به أيضاً على المخالفة بين العلمين.

وأنت تعلم أنَّه يحتملُ أنْ يكون أراد بالآخر الذي لو بثَّه لقُتِل علمَ الفتن، وما وقعَ من بني أمية، وذمَّ النبيِّ ﷺ لأناسٍ معينين منهم، ولا شكَّ أنَّ بثَّ ذلك في تلك الأعصار يجرُّ إلى القتل. وعلى تسليم أنَّه أرادَ به العلم الباطن المسمَّى بعلم الحقيقة، لا نسلِّمُ أنَّ قطعَ البلعوم منه على بثِّه لمخالفته العلم الظاهر في نفس الأمر، بل لتوهم من بيده الحلُّ والعقدُ والأمر والنهي من أمراء ذلك الزمان المخالفةَ. فافهم.

واستدلَّ العلماء بما في القصَّة حسبما ذكره شُرَّاح الحديث وغيرهم على استحبابِ الرحلة للعلم، وفضل طلبه، واستحباب استعمال الأدب مع العالم، واحترام المشايخ، وترك الاعتراض عليهم، وتأويل ما لا يُفهَم ظاهره من أفعالهم وحركاتهم وأقوالهم، والوفاءِ بعهودهم، والاعتذار عند مخالفتهم، وعلى جواز اتِّخاذِ الخادم في السفر، وحملِ الزاد فيه، وأنَّه لا ينافي التوكُّل، ونسبةِ النسيان ونحوه من الأمور المكروهة إلى الشيطان مجازاً وتأدُّباً عن نسبتها إلى الله تعالى، واعتذارِ العالم إلى من يريد الأخذ عنه في عدم تعليمه ممَّا لا يحتمله طبعُه، وتقديمِ المشيئة في الأمر، واشتراطِ المتبوع على التابع، وعلى أنَّ النسيانَ غيرُ مؤاخَذ به،

(١) أورده الديلمي في الفردوس (٨٠٢). قال العراقي في المغني عن حمل الأسفار ص٢٠: رواه أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٢٠). وسلف ٧/ ٣١٢.

وأنَّ للثلاث اعتباراً في التكرار ونحوه، وعلى جوازِ ركوب السفينة، وفيه الحكمُ بالظاهر حتى يتبيَّن خلافُه؛ لإنكار موسى عليه السلام، وعلى جواز أن يطلب الإنسان الطعامَ عند احتياجه إليه، وعلى أنَّ صنعَ الجميل لا يترك ولو مع اللئام، وجواز أخذ الأجر على الأعمال، وأنَّ المسكينَ لا يخرج عن المسكنة بملكِ آلةٍ يكتسبُ بها، أو شيءٍ لا يكفيه، وأنَّ الغصبَ حرامٌ، وأنَّه يجوزُ دفنُ المال في الأرض. وفيه إثباتُ كرامات الأولياء، على قول من يقول: الخضرُ وليٌّ، إلى غير ذلك ممَّا يظهرُ للمتتبِّع أو للمتأمِّل.

وبالجملة قد تضمَّنت هذه القصة فوائدَ كثيرة، ومطالبَ عاليةً خطيرة، فأمعِن النظرَ في ذاك، والله سبحانه يتولَّى هداك.

ومن باب الإشارة في الآيات على ما ذكره بعض أهلِ الإشارة:

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ﴾ فيه إشارةٌ إلى أنَّ الله تعالى خواصَّ أضافهم سبحانه إليه[1]، وقطعَهم عن غيره، وأخصُّ خواصِّه عزَّ وجل من أضافه إلى الاسم الجليل، وهو اسم الذات الجامع لجميع الصفات، أو إلى ضمير الغيبة الراجع إليه تعالى، وليس ذاك إلَّا حبيبه الأكرمُ ﷺ.

﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا﴾ وهي مرتبةُ القرب منه عزَّ وجلَّ ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥﴾ وهو العلمُ الخاصُّ الذي لا يُعلم إلَّا من جهته تعالى.

وقال ذو النون: العلمُ اللدنيُّ هو الذي يَحكم على الخلق بمواقع التوفيق والخذلان.

وقال الجنيدُ قدِّس سرُّه: هو الاطِّلاع على الأسرار من غير ظنٍّ فيه ولا خلافِ واقع، لكنَّه مكاشفاتُ الأنوار عن مكنون المغيَّبات، ويحصلُ للعبد إذا حفظ جوارحَه عن جميع المخالفات، وأفنى حركاته عن كلِّ الإرادات، وكان شبحاً بين يدي الحقِّ بلا تمنِّي ولا مراد.

(١) في الأصل: إليهم.

وقيل: هو علمٌ يُعرِّفُ به الحقُّ سبحانه أولياءَه ما فيه صلاحُ عباده.

وقال بعضهم: هو علمٌ غيبيٌّ يتعلَّقُ بعالَم الأفعال، وأخصُّ منه الوقوف على بعض سرِّ القدر قبلَ وقوع واقعته، وأخصُّ من ذلك علمُ الأسماء والنعوت الخاصَّة، وأخصُّ منه علم الذات.

وذكر بعض العارفين أنَّ من العلوم ما لا يعلمُه إلَّا النبيُّ، واستدلَّ له بقوله ﷺ في حديثِ المعراج ـ كما ذكره القسطلانيُّ في «مواهبه» وغيره ـ: «وسألني ربِّي فلم أستطع أن أُجيبَه، فوضعَ يده بين كتفيَّ، فوجدت بردها، فأورثني علمَ الأوَّلين والآخرين، وعلمني علوماً شتى؛ فعِلْمٌ أخذ عليَّ كتمانَه، إذ عَلِمَ أنَّه لا يقدرُ على حملِهِ أحدٌ غيري، وعلمٌ خيَّرني فيه، وعلَّمني القرآن، فكان جبريلُ عليه السلام يذكِّرني به، وعلمٌ أمرني بتبليغه إلى العامِّ والخاصِّ من أمَّتي». انتهى[1]. ولله تعالى علمٌ استأثر به عزَّ وجلَّ، لم يُطلِع عليه أحداً من خلقه.

﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ قاله عن ابتلاءٍ إلهيٍّ كما قدمنا. وقال فارس كما في «أسرار القرآن»: إنَّ موسى عليه السلام كان أعلمَ من الخضر فيما أخذَ عن الله تعالى، والخضر كان أعلمَ من موسى فيما وقعَ إلى موسى عليه السلام.

وقال أيضاً: إنَّ موسى كان باقياً بالحقِّ، والخضر كان فانياً بالحقِّ.

﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ۞ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾ قيل: عَلِمَ الخضرُ أنَّ موسى عليه السلام أكرمُ الخلق على الله تعالى في زمانه، وأنَّه ذو حدَّةٍ عظيمةٍ، ففزعَ من صحبته؛ لئلَّا يقعَ منه معه ما لا يليقُ بشأنه.

وقال بعضهم: آيسهُ من نفسه؛ لئلَّا يشغله صحبته عن صحبة الحقِّ.

﴿قَالَ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا﴾ قال بعضهم: لو قال كما قال الذبيحُ عليه السلام: ﴿سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢]

---

(١) المواهب اللدنية (مع شرح الزرقاني) ٦/ ٩٣-٩٤. ونقل الزرقاني عن الشامي أنه قال في هذا الخبر: وهو كذب بلا شك.

لوفِّقَ للصبر كما وفِّقَ الذبيح. والفرقُ أنَّ كلام الذبيحِ أظهرُ في الالتجاء وكسر النفس، حيثُ علَّق بمشيئة الله تعالى وِجْدَانَهُ واحداً من جماعةٍ متَّصفين بالصبرِ، ولا كذلك كلام موسى عليه السلام.

﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا﴾ سلكا طريقَ السؤالِ الذي يتعلَّقُ بذلُّ النفس في الطريقة، وهو لا ينافي التوكُّل، وكذا الكسب.

﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ كأنَّه عليه السلام أرادَ دفعَ ما أحوجهما إلى السؤال من أولئك اللئام، وفيه نظرٌ إلى الأسباب، وهو من أحوال الكاملين، كما مرَّ في حكاية الحسن البصري وحبيب، ففي هذا إشارةٌ إلى أنَّه أكملُ من الخضر عليهما السلام.

﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ أي: حسبما أردت. وقال النصرأبادي: لما علمَ الخضرُ بلوغَ موسى إلى منتهى التأديب، وقصورَ علمه عن علمه، قال ذلك؛ لئلَّا يسأله موسى بعدُ عن علمٍ أو حالٍ فيفتضح.

وقيل: خافَ أن يسأله عن أسرار العلوم الربانيَّة الصفاتيَّة الذاتيَّة فيعجزَ عن جوابه، فقال ما قال.

﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾ قيل: كانَ حسنَ الوجه جدًّا، وكان محبوباً في الغاية لوالديه، فخشي فتنتهما به.

والآيةُ من المشكل ظاهراً؛ لأنَّه إن كان قد قَدَّر اللهُ تعالى عليهما الكفرَ، فلا ينفعهما قتلُ الولد، وإنْ لم يكن قدَّر سبحانه ذلك، فلا يضرُّهما بقاؤه.

وأجيبَ بأنَّ المقدَّر بقاؤُهما على الإيمان إن قُتِل، وقتلَه ليبقيا على ذلك.

وقيل: إنَّ المقدَّرَ قد يغيَّر، ولا يلزم من ذلك سوى التغيُّر في تعلُّق صفته تعالى، لا في الصفة نفسها ليلزم التغيُّر فيه عزَّ وجلَّ. وقد تقدَّم الكلامُ في ذلك عند قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

واستشكل أيضاً بأنَّ المحذورَ يزولُ بتوفيقه للإيمان، فما الحاجة إلى القتل؟

وأجيب بأنَّ الظاهرَ أنَّه غيرُ مستعدٍّ لذلك، فهو منافٍ للحكمة، وكأنَّ الخضرَ عليه السلام علم[١] أنَّ فيما قال نوعَ مناقشةٍ، فتخلَّصَ من ذلك بقوله: «وما فعلته عن أمري» أي: بل فعلتُه بأمرِ الله عزَّ وجلَّ، ولا يُسأل سبحانه عمَّا أمرَ وفعلَ، ولعلَّ قوله لموسى عليه السلام ما قال حين نقرَ العصفورُ في البحر[٢] سدٌّ لبابِ المناقشة فيما أمرَ الله تعالى شأنه، ولعلَّ علمَ مثل هذه المسائل من العلم الذي استأثرَ الله سبحانه به ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وأوَّلَ بعضُهم مجمعَ البحرين بمجمع ولايةِ الشيخ وولاية المريد، والصخرةَ بالنفس، والحوتَ بالقلب المملَّح بملح حبِّ الدنيا وزينتها، والسفينة بالشريعة، وخَرْقَها بهدم الناموس في الظاهر مع الصلاح في الباطن، وإغراقَ أهلها بإيقاعهم في بحار الضلال، والغلامَ بالنفس الأمَّارة، وقتلَه بذبحه بسيف الرياضة، والقريةَ بالجسد، وأهلَها بالقوى الإنسانيَّة من الحواسِّ، واستطعامَهم بطلب أفاعيلها التي تختصُّ بها، وإباءَ الضيافة بمنعِها إعطاءَ خواصِّها كما ينبغي؛ لكلالها وضعفها، والجدارَ بالتعلُّق الحائل بين النفس الناطقة وعالم المجرَّدات، وإرادةَ الانقضاض بمشارفة قطع العلائق، وإقامتَه بتقوية البدن والرفق بالقوى والحواس، ومشيئةَ اتخاذِ الأجر بمشيئة الصبر على شدَّة الرياضة؛ لنيل الكشوف وإفاضة الأنوار، والمساكينَ بالعوام، والبحرَ الذي يعملون فيه ببحر الدنيا، والمَلِكَ بالشيطان، والسفن التي يغصبُها العبادات الخالية عن الانكسار والذلِّ والخشوع، والأبوين المؤمنين بالقلب والروح، والبدلَ الخيِّر بالنفس المطمئنة والملهمة، والكنز بالكمالات النظريَّة والعلميَّة[٣]، والأبَ الصالح بالعقل المفارق الذي كمالاته بالفعل، وبلوغَ الأشُدِّ

(١) في (م): رأى.
(٢) يشير إلى قطعة من حديث أبيٍّ الطويل الذي أخرجه البخاري (١٢٢)، ومسلم (٢٣٨٠): (١٧٢) مرفوعاً. وفيه: «فجاء عصفور فوقع على حرف السفينة، فنقر نقرة أو نقرتين في البحر، فقال الخضر: يا موسى، ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلَّا كنقرة هذا العصفور في البحر».
وسلف بعض هذا الحديث في مواضع.
(٣) في غرائب القرآن للنيسابوري ١٦/ ١٨: العملية.

بوصولهما بتربية الشيخ وإرشاده إلى المرتبة الكاملة. وهذا ما اختاره النيسابوريُّ(١)، واختار غيرُه تأويلاً آخر هو أدهى منه.

هذا والله تعالى الموفِّقُ للصواب، وإليه المرجعُ والمآب.

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ﴾ كان السؤال على وجه الامتحان، والسائلون في المشهور قريشٌ بتلقين اليهود. وقيل: اليهودُ أنفسهم، وروي ذلك عن السُّدِّيِّ.

وأكثر الآثار تدلُّ على أنَّ الآية نزلت بعد سؤالهم، فالتعبيرُ بصيغة(٢) الاستقبال، لاستحضار الصورة الماضية؛ لِمَا أنَّ في سؤالهم على ذلك الوجه مع مشاهدتهم من أمره ﷺ ما شاهدوا نوعَ غرابة.

وقيل: للدلالة على استمرارهم على السؤال إلى ورود الجواب.

وبعض الآثار يدلُّ على أنَّ الآيةَ نزلت قبلُ، فعن عقبة بن عامر قال: إنَّ نفراً من أهل الكتاب جاؤوا بالصحف أو الكتب، فقالوا لي: استأذن لنا على رسول الله ﷺ لندخلَ عليه، فانصرفتُ إليه عليه الصلاة والسلام فأخبرته بمكانهم، فقال ﷺ: «مالي ولهم، يسألونني عمَّا لا أعلم، إنَّما أنا عبدٌ لا علم لي إلَّا ما علَّمني ربِّي» ثم قال: «ائتني بوَضوء أتوضَّأ به» فأتيتُه فتوضأ، ثمَّ قام إلى مسجد في بيته، فركع ركعتين، فانصرفَ حتى بدا السرورُ في وجهه، ثم قال: «اذهبْ فأَدْخِلْهُم ومَن وجدتَ بالباب من أصحابي» فأدخلتُهم، فلمَّا رآهم النبيُّ ﷺ قال: «إنْ شئتم أخبرتُكم بما سألتموني عنه، وإنْ شئتم غير ذلك فافعلوا»(٣)، والجمهور

---

(١) في غرائب القرآن ١٦/ ١٧-١٨.

(٢) في الأصل: بصورة.

(٣) في الدر المنثور ٤/ ٢٤١: «إن شئتم أخبرتكم بما جئتم تسألوني عنه من قبل أن تكلموا، وإن شئتم فتكلموا قبل أن أقول» وكذا في بقية المصادر ما هو قريب منه. وهو قطعة من خبر طويل أخرجه ابن عبد الحكم في فتوح مصر ص١٠٣-١٠٤، والطبري في تفسيره ١٥/ ٣٦٨-٣٦٩، وأبو الشيخ في العظمة (٩٧٦)، والبيهقي في دلائل النبوة ٦/ ٢٩٥-٢٩٦. وقال ابن كثير عند تفسير هذه الآية بعد ذكر قطعة منه: وفيه طول ونكارة، ورفعه لا يصح، وأكثر ما فيه أنه من أخبار بني إسرائيل.

على الأوَّل، ولم تثبتْ صحَّة هذا الخبر.

واختُلف في ذي القرنين، فقيل: هو مَلَكٌ أهبطَه الله تعالى إلى الأرض وآتاه من كل شيءٍ سبباً، وروي ذلك عن جبير بن نفير، واستُدِلَّ على ذلك بما أخرجه ابنُ عبد الحكم وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن الأنباريِّ في كتاب «الأضداد» وأبو الشيخ عن عمر بن الخطاب ﷺ أنَّه سمع رجلاً ينادي بمنى: يا ذا القرنين، فقال له عمر: هاأنتم قد سمَّيتم بأسماءِ الأنبياء، فما لكم وأسماء الملائكة[1]؟!

وهذا قولٌ غريبٌ، بل لا يكادُ يصحُّ، والخبرُ على فرض صحَّته ليس نصًّا في ذلك، إذ يحتملُ ـ ولو على بعد ـ أن يكونَ المراد أنَّ هذا الاسم من أسماء الملائكة عليهم السلام، فلا تسمَّوا به أنتم، وإن تسمَّى به بعضُ مَن قبلكم من الناس.

وقيل: هو عبدٌ صالحٌ ملَّكه الله تعالى الأرضَ، وأعطاه العلمَ والحكمة، وألبسَهُ الهيبةَ، ولا نعرف من هو، وذكر في تسميته بذي القرنين وجوه:

الأول: أنَّه دعا إلى طاعة الله تعالى، فضُرِبَ على قرنه الأيمن فمات، ثم بعثَه الله تعالى، فدعا، فضُرِب على قرنه الأيسر فمات، ثم بعثه الله تعالى، فسُمِّيَ ذا القرنين ومَلك ما مَلك، وروي هذا عن عليٍّ كرم الله تعالى وجهه.

والثاني: أنَّه انقرضَ في وقته قرنان من الناس.

الثالث: أنَّه كانت صفحتا رأسه من نحاس، وروي ذلك عن وهب بن منبه.

الرابع: أنَّه كان في رأسه قرنان كالظلفين، وهو أوَّل من لبس العمامة ليسترهما، وروي ذلك عن عبيد بن يعلى.

الخامس: أنَّه كان لتاجه قرنان.

السادس: أنَّه طافَ قرنَي الدنيا، أي: شرقها وغربها، وروي ذلك مرفوعاً[2].

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٤١، وهو في فتوح مصر ص١٠٥، والأضداد ص ٣٥٣، والعظمة (٩٨٧)، وأخرجه أيضاً الطبري في تفسيره ١٥/ ٣٩٠. وهو من طريق خالد بن معدان عن عمر، وخالد لم يدرك عمر ﷺ.

(٢) قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف ص١٠٤: لم أجده مرفوعاً، وإنما رواه الدارقطني في «المؤتلف»، من رواية عبد العزيز بن عمران، عن سليمان بن أسيد، عن =

السابع: أنَّه كان له غديرتان، وروي ذلك عن قتادة ويونس بن عبيد.

الثامن: أنَّه سُخِّر له النورُ والظُّلمة، فإذا سَرى يهديه النورُ من أمامه، وتمتدُّ الظلمة من ورائه.

التاسع: أنَّه دخلَ النور والظلمة.

العاشر: أنَّه رأى في منامه كأنَّه صعد إلى الشمس وأخذ بقرنيها.

الحادي عشر: أنَّه يجوزُ أن يكون قد لُقِّبَ بذلك لشجاعته، كأنَّه ينطح أقرانه، كما لقب أزدشيربهمن بطويل اليدين؛ لنفوذ أمره حيث أراد.

ولا يخفى أنَّه يَبعدُ عدمُ معرفة رجلٍ مُكِّن له ما مُكِّن في الأرض، وبلغَ من الشهرةِ ما بلغ في طولها والعرض، وأمَّا الوجوه المذكورة في وجه تسميته، ففيها ما لا يكادُ يصحُّ، ولعلَّه غيرُ خفيٍّ عليك.

وقيل: هو فريدون بن أثفيان بن جمشيد، خامس ملوك الفرس الفيشدادية، وكان ملكاً عادلاً مطيعاً لله تعالى.

وفي كتاب «صور الأقاليم» لأبي زيد البلخي أنَّه كان مؤيَّداً بالوحي.

وفي عامَّة التواريخ أنَّه مَلَكَ الأرضَ وقسَّمها بين بنيه الثلاثة: إيرج وسلم وتور، فأعطى إيرج العراقَ والهند والحجاز، وجعله صاحب التاج، وأعطى سلم الروم وديار مصر والمغرب، وأعطى تور الصين والترك والمشرق، ووضعَ لكلٍّ قانوناً يحكمُ به، وسُمِّيت القوانين الثلاثة سياسةً، فهي معربة سي إيسا، أي: ثلاثة قوانين.

ووجهُ تسميته ذا القرنين أنَّه مَلَكَ طرفي الدنيا، أو طُول أيام سلطنته، فإنها كانت ـ على ما في «روضة الصفاء»[1] ـ خمسَ مئة سنة، أو عِظَمُ شجاعته وقهره الملوك.

= الزهري قال: إنما سمي ذا القرنين لأنه بلغ قرن الشمس من مغربها وقرن الشمس من مطلعها.

(١) في سيرة الأنبياء والملوك والخلفاء، فارسي، لميرخواند المؤرخ، محمد بن خاوند شاه بن محمود المتوفى سنة (٩٠٣هـ). انظر كشف الظنون ١/ ٩٢٦-٩٢٧.

ورُدَّ بأنَّه قد أجمعَ أهل التاريخ على أنَّه لم يسافر لا شرقاً ولا غرباً؛ وإنما دَوَّخَ له البلاد كاوه الأصفهانيُّ الحداد الذي مَزَّقَ الله تعالى على يده ملكَ الضحَّاك، وبقي رئيسَ العساكر إلى أن مات.

ويلزم على هذا القول أيضاً أنْ يكون الخضر عليه السلام على مقدِّمته، بناءً على ما اشتهر أنَّه عليه السلام كان على مقدمة ذي القرنين، ولم يذكر ذلك أحدٌ من المؤرِّخين.

وأجيبَ بأنَّ من يقول: إنَّه الإسكندر، يثبتُ جميع ما ثبتَ للإسكندر في الآيات والأخبار، ولا يبالي بعدم ذكر المؤرِّخين لذلك، وهو كما ترى.

وقيل: هو إسكندر اليونانيُّ ابن فيلقوس، وقيل: قلفيص، وقيل: قليص.

وقال ابنُ كثير: هو ابن فيليس بن مصريم بن هرمس بن ميطون بن رومى بن ليطي بن يونان بن يافث بن نونة بن شرخون بن تونط بن يوفيل بن رومى بن الأصفر بن العزير بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليه السلام[1].

وكان سريرُ ملكه مقدونيا، وهي بلدةٌ من بلاد الروم غربي دار السلطنة السنية قسطنطينية المحميَّة، بينهما من المسافة قدر خمسة عشر يوماً أو نحو ذلك عند مدينة شيروز.

وقول ابن زيدون: إنَّها مصر، وهمٌ.

وهو الذي غلب دارا الأصغر، واستولى على ملك الفرس، وكان مولدُه في السنة الثالثة عشر من ملك دارا الأكبر. وزعم بعضُهم أنَّه أبوه، وذلك أنَّه تزوَّج بنتَ فيلقوس، فلمَّا قربها وجد منها رائحةً منكرةً، فأرسلَها إلى أبيها وقد حملت بالإسكندر، فلما وضعته بقي في كفالة أبيها، فنسب إليه.

---

(١) نص نسبه كما في مطبوع البداية والنهاية لابن كثير ٢/ ٥٤١-٥٤٢: هو ابن فيليبس بن مضريم بن هرمس بن هردس بن ميطون بن رُومى بن لِنْطى بن يونان بن يافث بن نونة بن سرحون بن رومة بن ثرنط بن توفيل بن رومى بن الأصفر بن اليفز بن العيص بن إسحاق بن إبراهيم الخليل.

وقيل: إنَّ دارا الأكبر تزوَّج بنتَ ملك الزنج هلابي، فاستخبثَ ريحها، فأمر أنْ يُحتال لذلك، فكانت تغتسلُ بماء السندروس، فأذهبَ كثيراً من ذفرها، ثمَّ عافها وردَّها إلى أهلها، فولدت الإسكندر، وكان يسمَّى الإسكندروس.

ويدلُّ على أنَّه ولده أنَّه لما أدركَ دارا الأصغر بن دارا الأكبر وبه رمقٌ، وضع رأسه في حجره وقال له: يا أخي أخبرني عمَّن فعل هذا بك لأنتقم منه. وهو زعمٌ باطل، وقوله: يا أخي، من باب الإكرام ومخاطبة الأمثال.

وإنما سُمِّيَ ذا القرنين لملكه طرفي الأرض، أو لشجاعته، واستُدِلَّ لهذا القول بأنَّ القرآن دلَّ على أنَّ الرجلَ بلغ ملكُه إلى أقصى المغرب وأقصى المشرق وجهة الشمال، وذلك تمامُ المعمور من الأرض، ومثلُ هذا الملك يجبُ أن يبقى ذكرهُ مخلَّداً.

والملك الذي اشتهر في كتب التواريخ أنَّه بلغَ ملكُه إلى هذا الحدِّ ليس إلَّا هذا الإسكندر، وذلك لأنَّه لمَّا مات أبوه جمعَ ملوك الروم والمغرب وقهرهم[1]، وانتهى إلى البحر الأخضر، ثم عاد إلى مصر، وبَنَى الإسكندرية، ثم دخل الشام وقصد بني إسرائيل، وورد بيتَ المقدس، وذَبح في مذبحه، ثمَّ انعطفَ إلى أرمينية وباب الأبواب، ودانت له العراقيون والقبط والبربر، واستولى على دارا، وقصد الهند والصين، وغزا الأمم البعيدة، ورجع إلى خراسان، وبنى المدن الكثيرة، ورجع إلى العراق، ومرض بشهرزور وماتَ بها.

وقيل: مات برومية المدائن، ووضعوه في تابوت من ذهب، وحملوه إلى الإسكندرية، وعاش اثنين وثلاثين سنةً، ومدَّةُ ملكه اثنا عشرة سنة.

وقيل: عاش ستّاً وثلاثين، ومدَّةُ ملكِه ست عشرة سنة. وقيل غير ذلك.

فلما ثبتَ بالقرآن أنَّ ذا القرنين مَلَكَ أكثر المعمورة، وثبتَ بالتواريخ أنَّ الذي هذا شأنه هو الإسكندر، وجبَ القطعُ بأنَّ المرادَ بذي القرنين هو الإسكندر، كذا

---

(١) في الآثار الباقية عن القرون الخالية ص٣٦-٣٧، وتفسير الرازي ٢١/ ١٦٣- والكلام منه -: جمع ملوك الروم بعد أن كانوا طوائف، ثم قصد ملوك المغرب وقهرهم.

ذكره الإمام[١]. ثم قال: وهذا القول هو الأظهر للدليل المذكور، إلَّا أنَّ فيه إشكالاً قويّاً، وهو أنَّه كان تلميذَ أرسطو الحكيم المقيم بمدينة أثينة، أسلمه إليه أبوه، فأقام عنده خمس سنين، وتعلَّم منه الفلسفة وبرع فيها، وكان على مذهبه، فتعظيمُ الله تعالى إيَّاه يوجبُ الحكم بأنَّ مذهب أرسطو حقٌّ، وذلك ممَّا لا سبيل إليه[٢].

وأجيب بأنَّا لا نُسلِّم أنَّه كان على مذهبه في جميع ما ذهبَ إليه، والتلمذةُ على شخصٍ لا توجبُ الموافقةَ في جميع مقالات ذلك الشخص، ألا ترى كثرةَ مخالفة الإمامين لشيخهما الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، فيَحتملُ أنْ يكون مخالفاً له فيما يوجِبُ الكفر، وفي ذبحه في مذبح بيت المقدس دليلٌ على أنَّه لم يكن يَرى جميعَ ما يراه الحكماء.

ولا يخفى أنَّه احتمالٌ بعيد، والمشهورُ أنَّه كان قائلاً بما يقوله الحكماء، والذبحُ المذكورُ غير متحقِّق، والاستدلال به ضعيف.

وقيل: إنَّ قوله بذلك وتَمَذْهُبَه بمذهب أرسطو لا يوجبُ كفرَه إذ ذاك؛ فإنَّه كان مُقِرّاً بالصانع تعالى شأنه، معظِّماً له، غيرَ عابدٍ سواه من صنم أو غيره، كما يدلُّ عليه ما نقله الشهرستانيُّ أنَّ الحكماءَ تشاوروا في أن يسجدُوا له إجلالاً وتعظيماً، فقال: لا يجوزُ السجود لغير بارئ الكلِّ[٣].

ولم يكن مبعوثاً إليه رسولٌ، فإنَّه كان قبل مبعث عيسى عليه السلام بنحو ثلاثِ مئة سنة، وكان الأنبياء عليهم السلام إذ ذاك من بني إسرائيل، ومبعوثين إليهم، ولم يكن هو منهم، فكان حكمه حكم أهل الفترة.

وتُعقِّبَ بأنَّه على تسليم ذلك لا يحسم مادة الإشكال؛ لأنَّ الله تعالى لا يكاد يعظِّم مَن حُكْمُه حُكْمَ أهل الفترة مثلَ هذا التعظيم الذي دلَّت عليه الآيات والأخبار، وأيضاً الثابت في التواريخ أنَّ الإسكندر المذكورَ كان أرسطو بمنزلة

(١) تفسير الرازي ٢١/ ١٦٣.

(٢) تفسير الرازي ٢١/ ١٦٥.

(٣) الملل والنحل ٢/ ١٣٨. ووقع في (م): بادئ الكل.

الوزير عنده، وكان يستشيره في المهمَّات، ويعمل برأيه، ولم يُذكر فيها أنَّه اجتمع مع الخضر عليه السلام فضلاً عن اتخاذه إيَّاه وزيراً، كما هو المشهور في ذي القرنين.

واعترضَ أيضاً بأنَّ إسكندر المذكور لم يتحقَّق له سفرٌ نحو المغرب في كتب التواريخ المعتبرة، وقد نبَّه على ذلك كاتب جلبي عليه الرحمة[1].

وقيل: هو الإسكندر الروميُّ، وهو متقدِّمٌ على اليونانيِّ بكثير، ويقال له: ذو القرنين الأكبر. واسمه قيل: مرزبان بن مردبة من ولد يافث بن نوح عليه السلام، وكان أسود.

وقيل: اسمه عبد الله بن الضحَّاك.

وقيل: مصعب بن عبد الله بن قينان بن منصور بن عبد الله بن الأزد بن عون بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يعرب بن قحطان.

وجعل بعضُهم هذا الخلاف في اسم ذي القرنين اليونانيّ، بعد أن نقل القول بأنَّ اسمه الإسكندر بن فيلقوس، وذكر في اسم الروميّ ونسبه ما نقل سابقاً عن ابن كثير.

وذهب بعض المحققين إلى أنَّ الإسكندرَ اليونانيّ والإسكندر الروميّ كلاهما يطلقان على غالب دارا الأصغر، والتاريخُ المشهور بالتاريخ الرومي - ويسمى أيضاً السريانيّ والعجمي - يُنسَبُ إليه في المشهور، وأوَّله[2] شروق يوم الاثنين من أول سنةٍ من سني ولايته عند ابن البنَّاء[3]، ومن أوَّل السنة السابعة، وهي سنة

---

(١) هو مصطفى بن عبد الله، المعروف بحاج خليفة، المؤرخ البحاثة، التركي الأصل. له «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، قال الزركلي: وهو أنفع وأجمع ما كتب في موضوعه بالعربية، وتحفة الكبار في أسفار البحار، وتقويم التواريخ؛ وهو جداول تاريخية بلغ بها سنة (١٠٥٨هـ) وغيرها توفي سنة (١٠٦٧هـ). الأعلام ٧/ ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) جاء في هامش الأصل ما نصه: قوله: وأوله.. إلى آخره، وقع استطراداً. اهـ منه.

(٣) هو أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي، أبو العباس، رياضيٌّ باحث، من أهل مراكش، له: حاشية على الكشاف، وكليات في المنطق وشرحها، وكتاب في النجوم، وغيرها. توفي سنة (٧٢١ هـ). الأعلام ١/ ٢٢٢.

خروجه لتملك البلاد، كما في «زيج الصوفي»[1]، أو من أوَّل السنة التي مات فيها، كما في «المبادي والغايات»[2].

وبعضُ المحققين ينسبُه إلى سولونس بن الطبوخوس الذي أمر ببناء أنطاكية، وهو الذي صحَّحه ابن أبي الشكر[3]، وتوقَّف بعضهم كألغ بك[4] عن نسبتِهِ إلى أحدهما؛ لتعارض الأدلَّة. ونَفى بعضُهم أن يكون في الزمن المتقدِّم بين الملوك إسكندران، وزعم أنَّه ليس هناك إلَّا الإسكندر الذي غلب دارا، واستولى على ملك فارس، وقال: إنَّ ذا القرنين المذكور في القرآن العظيم يحتملُ أنْ يكون هو، ويحتمل أنْ يكون غيره.

والذي عليه الكثير أنَّ المسمَّى بالإسكندر بين الملوك السالفة اثنان، بينهما نحو ألفي سنة، وأنَّ أوَّلهما هو المراد بذي القرنين، ويسمِّيه بعضُهم الروميّ، وبعضُهم اليونانيّ، وهو الذي عُمِّر دهراً طويلاً، فقيل: عُمِّر ألفاً وستَّ مئة سنة، وقيل: ألفي سنة، وقيل: ثلاثة آلاف سنة. ولا يصحُّ في ذلك شيء.

وذكر أبو الريحان البيرونيُّ[5] المنجِّم في كتابه المسمَّى بـ «الآثار الباقية عن

---

(١) الزيج: كتاب يحسب فيه سير الكواكب، وتستخرج التقويمات، أعني: حساب الكواكب سنة سنة، وهو بالفارسية: زه، أي: الوَتَر، ثم عُرِّب فقيل: زيج. وجمعوه على زيجة كقردة. تاج العروس (زوج).
وزيج الصوفي ذكره صاحب كشف الظنون ٢/ ٩٧٠ فقال: زيج الشيخ أبي الفتح الصوفي الذي تصدى فيه لإصلاح الزيج السمرقندي.

(٢) للشيخ أبي علي حسن بن علي المراكشي. كان حيّاً سنة (٧٥٠هـ) كما في هدية العارفين ١/ ٢٨٦.

(٣) يحيى بن محمد بن أبي الشكر، محيي الدين، أبو الفتح، ويعرف بالحكيم المغربي، عالم بالفلك، أندلسي من أهل قرطبة. صنف كتباً، منها: الأربع مقالات في النجوم، وملخص المجسطي، توفي نحو (٦٨٠هـ). الأعلام ٨/ ١٦٦.

(٤) هو محمد بن شاه رخ بن تيمورلنك، ويعرف بألوغ بك صاحب سمرقند من قبل أبيه، وصنع به رَصَدًا عظيماً، ودام على ذلك إلى أن قتله ولده عبد اللطيف سنة أربع وخمسين وثمانمئة. وله زيج سمي به. انظر الضوء اللامع للسخاوي ٧/ ٢٦٥، والدليل الشافي على المنهل الصافي لابن تغري بردي ١/ ١٥٤، وكشف الظنون ٢/ ٩٦٦.

(٥) في الأصل و(م)، ومطبوع تفسير أبي السعود ٥/ ٢٣٩: البيروتي. وهو خطأ.

=

القرون الخالية» أنَّ ذا القرنين هو أبو كرِب سمي بن عمير بن إفريقيس[١] الحميري، وهو الذي افتخرَ به تُبَّع اليمانيُّ، حيث قال:

قد كان ذو القرنين جدِّيَ مسلماً مَلِكاً علا في الأرض غيرَ مُفَنَّدِ[٢]
بلغ المغاربَ والمشارقَ يَبتغي أسبابَ مُلكٍ من حكيمٍ مرشدِ
فرأى مغيبَ الشمس عند غروبها في عين ذي خُلُبٍ وثَأطِ حرْمدِ[٣]

ثم قال: ويشبهُ أن يكون هذا القول أقربَ؛ لأنَّ الأذواءَ كانوا من اليمن، كذي المنار، وذي نواس، وذي رعين، وذي يزن، وذي جدن. واختارَ هذا القول كاتب چلبي، وذَكر أنَّه كان في عصر إبراهيم عليه السلام، وأنَّه اجتمع معه في مكَّة المكرمة، وتعانقا، وأنَّ شهرةَ بلوغ مُلْكِ الإسكندر اليونانيِّ تلميذِ أرسطو الغايةَ القصوى في كتب التواريخ ـ كما ذكر الإمام ـ دون هذا إنَّما هي لقربِ زمان اليونانيِّ بالنسبة إليه، فإنَّ بينهما نحو ألفي سنة.

وتواريخ هاتيك الأعصار قد أصابها إعصار، ولم يبقَ ما يعوَّل عليه، ويُرْجَع في حلِّ المشكلات إليه، وربما يقال: إنَّ عدمَ شهرة من ذُكِرَ تُقَوِّي كونَه المسؤول عنه، إذ غرضُ اليهود من السؤال الامتحان، وذلك إنَّما يحسنُ فيما خفيَ أمرُه ولم يُشهَر، إذ الشهرةُ ـ لا سيَّما إذا كانت تَامَّةً ـ مظنَّةُ العلم.

وإلى كون ذي القرنين في زمان إبراهيم عليه السلام ذهبَ غيرُ واحد، وقد ذكر الأزرقيُّ أنَّه أسلمَ على يده عليه السلام وطافَ معه بالكعبة، وكان ثالثهما إسماعيل

= والبيروني هو محمد بن أحمد الخوارزمي، فيلسوف رياضي مؤرخ، من مؤلفاته: الاستيعاب في صنعة الاسطرلاب، والجماهر في معرفة الجواهر، وتاريخ الأمم الشرقية، وغيرها. توفي سنة (٤٤٠هـ). الأعلام ٥/ ٣١٤.

(١) في مطبوع الآثار الباقية ص٤٠: شمَّر يرعش بن إفريقيس... وانظر ما سيذكره المصنف في هذا التحريف بعد قليل.

(٢) في البحر المحيط ٦/ ١٥٨: غير مبعد، بدل: غير مفند، ووقع في فتوح مصر ١/ ١٠٣، وتاريخ دمشق ١٧/ ٣٣٢: ملكاً تَدين له الملوك وتَحْسُد. وفي البداية والنهاية ٢/ ٥٤٠: وتُحْشَد. وفي عرائس المجالس ص٣٦٦، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٧٠: وتسجد. وأورده بمثل ما ذكر المصنف الرازيُّ في تفسيره ٢١/ ١٦٤.

(٣) الحرمد، كجَعْفَر، وكزِبْرِج: الطين الأسود. القاموس (حرمد).

عليه السلام، ورويَ أنَّه حجَّ ماشياً، فلمَّا سمع إبراهيمُ عليه السلام بقدومه تلقَّاه ودعا له وأوصاه بوصايا[1].

وقيل: أُتيَ بفرسٍ ليركب، فقال: لا أركبُ في بلدٍ فيه الخليل، فعند ذلك سُخِّر له السحاب، ومُدَّ له في الأسباب، وبَشَّره إبراهيم عليه السلام بذلك، فكانت السحابةُ تحملُه وعساكرَه وجميعَ آلاتهم إذا أرادوا غزوَ قومٍ. وهؤلاء لم يصرِّحوا بأنَّ ذا القرنين هذا هو الحميريُّ الذي ذُكر، لكنَّ مقتضى كلامِ كاتب چلبي أنَّه هو.

وذكر أنَّه يمكن أن يكون إسكندر لقباً لمن ذُكر معرَّباً عن أَلِكْسَنْدر، ومعناه في اللغة اليونانية آدميٌّ جيد.

وربَّما يقال: إنَّ من قال: اسم الإسكندر مصعب بن عبد الله بن قينان بن منصور، إلى آخر النسب السابق المنتهي إلى قحطان، عنى هذا الرجل الحميريَّ لا الرومي، ولا اليوناني، لكن وهم الناقل؛ لأنَّه لم يقل أحدٌ بأنَّ الروم من أبناء قحطان وكذا اليونان.

نعم ذكر يعقوب بن إسحاق الكنديُّ أنَّ يونان أخو قحطان، وردَّ عليه أبو العباس الناشئ في قصيدته، حيث قال:

أبا يوسفٍ إنِّي نظرتُ فلم أجد ... على الفحصِ رأياً صحَّ منك ولا عقدا
وصرتَ حكيماً عند قوم إذا امرؤٌ ... بلاهُمْ جميعاً لم يجد عندهم عهدا
أتقرنُ إلحاداً بدينِ محمَّدٍ ... لقد جئتَ شيئاً يا أخا كندة إدَّا
وتخلطُ يوناناً بقحطان ضلَّةً ... لعمري لقد باعَدْتَ بينهما جدّا[2]

والمذكورُ في كتب التواريخ أنَّ ملوكَ اليمن إلى أن غلبت الحبشةُ عليها من أبناء قحطان.

وأورد على هذا القول في ذي القرنين أنَّه لم يوجد في كتب التواريخ المعتبرة سمي بن عمير بن إفريقيس في عداد ملوك اليمن، والمذكورُ إنَّما هو شَمَّر بصيغة

(١) ينظر تاريخ مكة لأبي الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي ١/ ٧٤.
(٢) الأبيات في مروج الذهب ٢/ ٢٤٥، وفي الديوان المجموع لأبي العباس الناشئ، المقطوعة ٣١، مطبوع في مجلة المورد، العدد الثالث، المجلد ١١/ ١٩٨٢.

فِعل الماضي من التشمير، بن إفريقيس، ولم يذكروا بينه وبين إفريقيس عميراً، وقد ذكر بعضُهم فيه أنَّه ذو القرنين، وقالوا: إنه يقال له: شمّر يرعش؛ لارتعاش كان فيه، فلعلَّ: سمي محرَّفٌ عن شمر، وابن عمير محرف من يرعش.

وقد ذكروا في أبيه إفريقيس أنَّه غزا نحو المغرب في أرض البربر، حتى أتى طنجة، ونقل البربر من أرض فلسطين ومصر والساحل إلى مساكنهم اليوم، وأنَّه هو الذي بنى إفريقية، وبه سمِّيت، وكان ملكه مئةً وأربعاً وستين سنة.

وفيه أنَّه خرج نحو العراق، وتوجَّه نحو الصين، وأنه قلعَ المدينة التي تسمَّى اليوم سمرقند، وقالوا: إنَّها معرَّب شمركند، وإلى ذلك يشيرُ دِعبل الخزاعيُّ بقوله يفتخر بملوك اليمن:

هُمُ كتبوا الكتابَ بباب مرو ... وباب الشاش كانوا الكاتبينا
وهم سموا بشمرٍ سمرقندا ... وهم غرسوا هناك النابتينا[1]

وأنَّه إنَّما لُقِّب بذي القرنين لذؤابتين كانتا له، وكان ملكه ـ على ما قال ابن قتيبة ـ مئةً وسبعاً وثلاثين سنةً، وعلى ما قال المسعوديُّ: ثلاثاً وخمسين سنةً، وعلى ما قال غيرهما: سبعاً وثمانين سنةً، ثم إنَّ هذا لم يكن بأبي كرب، وإنَّما المكنَّى به ـ على ما رأيناه في بعض التواريخ ـ أسعدُ بن كليكرب، ويقال له تبع الأوسط، ويذكر أنَّه آمن بنبينا ﷺ قبل مبعثه، وفي ذلك يقول:

شهدتُ على أحمدَ أنَّه ... رسولٌ من الله باري النسم
فلو مُدَّ عمري إلى عمره ... لكنتُ وزيراً له وابن عم[2]

وذكروا أنَّه كانَ شديدَ الوطأة، كثيرَ الغزو، فملَّهُ قومُه، فأغروا ابنه حسان على قَتْلِه فقتَلَه.

ولا يخفى أنَّ كلا هذين الشخصين لا يصحُّ أنْ يكونَ المراد بذي القرنين الذي ذُكر أنَّه لقيَ إبراهيم السلام، أمَّا الأولُ، فلأنَّهم ذكروا أنَّه ملك بعد ياسر ينعم بن

(١) ديوان دعبل ص٢٥٦، وفيه: التبتينا.
(٢) المعارف لابن قتيبة ص ٦٠، والعمدة لابن رشيق ٢/ ٢٢٦.

عمرو، وملك ياسر بعدَ بلقيس زوجة سليمان عليه السلام، وكان عمَّها، فكيف يتصوَّر أنْ يكونَ هذا ذاك، مع بُعْدِ زمان ما بين إبراهيم وسليمان عليهما السلام؟

وأمَّا الثاني، فلأنَّه بعدَ هذا بكثيرٍ، مع أنَّه لم يُطلِق عليه أحدٌ ذا القرنين، ولا نَسب إليه غزواً في مشارق الأرض ومغاربها.

ورأيتُ في بعض الكتب أنَّ في زمن منوجهر بن إيرج بن أفريدون بُعِثَ موسى عليه السلام، وكان ملك اليمن في زمانه شمر أبا الملوك، وكان في طاعته. انتهى.

وعليه أيضاً لا يمكنُ أنْ يكون شمر هذا هو ذا القرنين السابق، وهو ظاهر.

وإذا أسقطتَ جميع هذه الأقوال عن الاعتبار؛ بناءً على ما قيل: إنَّ أخبار ملوك اليمن مضطربةٌ، لا يكاد يوقَفُ على روايتين متفقتين فيها، واعتبرتَ القولَ بأنَّه كان في زمن إبراهيم عليه السلام ملكٌ منهم هو ذو القرنين، بناءً على حسن الظنِّ بقائل ذلك، أشكل الأمرُ من وجهٍ آخر، وهو أنَّ كتب التواريخ قاطبةً ناطقةٌ بأنَّ فريدون كان في زمان إبراهيم عليه السلام، وأنَّه قسَّم المعمورةَ بين بنيه الثلاثة حسبما تقدَّم، فكيف يتسنَّى مع هذا القولُ بأنَّ ذا القرنين رجلٌ من ملوك اليمن كان في ذلك الزمان أيضاً.

ويجيء نحوُ هذا الإشكال إذا قلنا: إنَّ ذا القرنين هو أحد الإسكندرين اليوناني والرومي، وقلنا بأنَّه كان في زمن إبراهيم عليه السلام أيضاً.

والحاصل أنَّ القولَ بأنَّ فريدون كان في ذلك الزمان وكان مالكاً المعمورة ـ كما في عامة تواريخ الفرس ـ يمنعُ القولَ بأنَّ ذا القرنين في ذلك الزمان غيره، بل القول بوجودِ أحد الثلاثة من فريدون وذي القرنين التُّبَّعيّ وأحد الإسكندرين في ذلك الزمان ومُلْكِه المعمورة يمنعُ من القول بوجود غيره منهم في ذلك الزمان وملكه المعمورة أيضاً، واستشكل كونُ ذي القرنين أيّاً كان من هؤلاء الثلاثة في زمان إبراهيم عليه السلام بأنَّ نمرود كان في زمانه أيضاً، وقد جاء: ملك الدنيا مؤمنان وكافران؛ أمَّا المؤمنان فسليمان عليه السلام وذو القرنين، وأمَّا الكافران فنمرود وبختنصر[1]. ولا مخلصَ من ذلك ـ على تقدير صحَّة الخبر ـ إلَّا

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١١/ ٥٦٤ والطبري ٤/ ٥٧١-٥٧٢ من قول مجاهد.

بأن يقال: كان زمان إبراهيم عليه السلام ممتدّاً، ووقع ملكُهما الدنيا متعاقباً. وهو كما ترى.

ورأيتُ في بعض الكتب القولَ بأنَّ ذا القرنين مَلَكَ بعد نمرود، وينحلُّ به الإشكال.

وقال بعضهم: الذي تقتضيه كتبُ التواريخ عدمُ صحة الخبر أو تأويلُه، إذ ليس في شيءٍ منها عمومُ ملك سليمان عليه السلام أو ملك نمرود أو بختنصر، والظاهر عدم الصحة.

واستشكل أيضاً كونه في ذلك الزمان بأنَّه لم يُذكر في التوراة، كما يدعيه اليهود اليوم كافَّةً، ويَبعدُ ذلك غايةَ البعد على تقدير وجوده، فالظاهر من عدم ذكره عدمُ كونه موجوداً.

وأُجيب بأنَّا لا نُسلِّم عدمَ ذكره، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن السُّدِّيِّ أنَّ اليهود قالوا للنبيِّ ﷺ: يا محمد إنَّك إنَّما تذكر إبراهيم وموسى وعيسى والنبيين لأنَّك سمعتَ ذكرهم منَّا، فأخبرنا عن نبيٍّ لم يذكره الله تعالى في التوراة إلَّا في مكانٍ واحد، قال: «ومن هو»؟ قالوا: ذو القرنين. الخبر[1]، بل الظاهر من سؤالهم أنَّ له ذكراً في كتابهم، وإنكارُهم اليومَ ذلك لا يُلتفتُ إليه، على أنَّ ما ذُكر في الاستشكال مجرَّدُ استبعاد، ولا يخفى أنَّه ليس مانعاً قويّاً.

هذا وبالجملة لا يكاد يَسلمُ في أمر ذي القرنين شيءٌ من الأقوال عن قيل وقال، وكأنِّي بك بعد الاطلاع على الأقوال وما لها وما عليها تختارُ أنَّه الإسكندر بن فليقوس غالبُ دارا، وتدَّعي أنَّه يقالُ له اليوناني، كما يقال له الروميّ، وأنَّه كان مؤمناً بالله تعالى لم يرتكب مكفِّراً من عَقْدٍ أو قولٍ أو فعل، وتقول: إنَّ تلمذَتَه على أرسطو لا تمنعُ من ذلك:

فموسى الذي ربَّاه جبريلُ كافرٌ ... وموسى الذي ربَّاه فرعون مرسلُ[2]

وقد تتلمذَ الأشعريُّ على المعتزلة، ورئيسُ المعتزلة على الحسن، وقد خالفَ أرسطو أفلاطون في أكثر المسائل وكان تلميذه.

---

(١) الدر المنثور ٦/ ٢٤٠.

(٢) سلف عند التفسير الإشاري للآيات [٦٥-٩١] من سورة آل عمران.

والقولُ بأنَّ أرسطو كان بمنزلة الوزير عنده وكان يستشيره في المهمَّات ويعملُ برأيه، لا يدلُّ على اتِّباعه له في سائر اعتقاداته، فإنَّ ذلك على تقدير ثبوته إنَّما هو في الأمور الملكية، لا المسائل الاعتقاديَّة، على أنَّ المُلَّا صدر الدين الشيرازيّ[1] ذَكرَ أنَّ أرسطو كان حكيماً عابداً موحِّداً قائلاً بحدوث العالم ودثوره المشار إليه بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِۚ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وما شاعَ عنه في أمر العالم توهُّمٌ ناشئٌ من عدم فهم كلامه، ومثله في ذلك سائر أساطين الحكماء.

ولا نسلِّم عدم سفره نحو المغرب، ولا ثبوتَ أنَّ الخضر كان وزير ذي القرنين، وإن اشتهرَ، ليقدح عدمُ كونه وزيراً عنده في كونه ذا القرنين.

وقيل: إنَّه كان وزيراً عند ملكٍ يقال له ذو القرنين أيضاً، لكنَّه غير هذا، ووقع[2] الاشتباه في ذلك.

وقيل: يمكن أنْ يكونَ عليه السلام في جملة الحكماء الذين معه، وكان كالوزير عنده، ولا يقدح في ذلك استشارةُ غيره في بعض الأمور، وكان مشتهراً إذ ذاك بالحكمة دون النبوَّة، وفي الأعصار القديمة كانوا يسمُّون النبيَّ حكيماً، ولعلَّه كان مشتهراً أيضاً باسمٍ آخر، وعدمُ تعرُّض المؤرِّخين لشيءٍ من ذلك لا يدلُّ على العدم.

وقيل: لا نسلِّم عدم التعرُّض، بل قولُهم: إنَّ الخضرَ كان وزير ذي القرنين، قولٌ بأنَّه كان وزيرَ الإسكندر المذكور عند القائل بأنَّه ذو القرنين، ولا يمنع من ذلك كون الخضرِ على الأصحِّ نبياً والإسكندر ليس كذلك، كما سيأتي إنْ شاء الله تعالى قريباً عن الجمهور؛ لأنَّ المرادَ من وزارته له تدبيرُ أموره ونصرتُه، ولا ضررَ في نصرة نبيٍّ وتدبيرِه أمورَ ملكٍ صالح غيرِ نبيّ، وهو واقعٌ في بني إسرائيل.

---

(١) هو محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، فيلسوف من القائلين بوحدة الوجود، فارسي المحتد، عربي التصانيف، من كتبه: الأسفار الأربعة في الحكمة، وشرح أصول السكاكي، وغيرها، توفي سنة (١٠٥٩هـ). الأعلام ٥/٣٠٣.

(٢) في الأصل: ودفع.

وإن لم تختر ما ذُكر، فإن اخترتَ أنّه من ملوك اليمن، أو إسكندرٌ آخر، يلزمُكَ إمَّا القولُ بأنّه لم يكن في زمن إبراهيم عليه السلام، وإمَّا القولُ بأنَّه كان في زمنه بعد نمرود، أو معه، إلَّا أنَّه تحت إمرته، ولم يكن فريدون إذ ذاك، ويلزمك طيُّ الكشح عن كتب التواريخ، كما يلزمُك على أتمّ وجهٍ لو اخترت أنه فريدون.

والأقرب عندي لإلزام أهل الملل والنحل الضالّين الذين يشقُّ عليهم نبذُ كتب التواريخ وعدمُ الالتفات إلى ما فيها بالكليَّة مع كثرتِها وانتشارها في مشارق الأرض ومغاربها، وتباينِ أديان مؤلِّفيها، واختلافِ أعصارهم = اختيارُ أنَّه الإسكندر بن فيلقوس غالبُ دارا:

دَعِ الجهولَ يظنّ الجهلَ عدوانا ... وما عليَّ إذا ما قلتُ معتقدي[1]

واليهودُ قاطبةً على هذا، لكنَّهم لعنهم الله تعالى وقعوا في الإسكندر، ونسبوهُ أقبحَ نسبة، مع أنَّهم يذكرونَ أنَّه أكرمَهم حين جاء إلى بيت المقدس، وعظَّم أحبارهم، والله تعالى أعلم.

ثم إنَّ السؤالَ ليس عن ذاتِ ذي القرنين، بل عن شأنه، فكأنَّه قيل: ويسألونك عن شأن ذي القرنين ﴿قُلْ﴾ لهم في الجواب: ﴿سَأَتْلُوا عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ﴿٨٣﴾﴾ الخطاب للسائلين، والهاء لذي القرنين، و«من» تبعيضيَّة، والمراد: من أنبائه وقصصه، والجارُّ والمجرور صفةُ «ذكراً» قُدِّم عليه فصار حالاً، والمراد بالتلاوة الذكر، وعُبِّرَ عنه بذلك لكونه حكايةً من[2] جهة الله عزَّ وجلَّ، أي: سأذكر لكم نبأً مذكوراً من أنبائه.

ويجوزُ أن يكون الضمير له تعالى، و«من» ابتدائية، ولا حذف، والتلاوة على ظاهرها، أي: سأتلو عليكم من جهته سبحانه وتعالى في شأنه ذكراً، أي: قرآناً.

والسين للتأكيد والدلالةِ على التحقُّق المناسب لتقدُّم تأييده ﷺ وتصديقه بإنجاز وعده، أي: لا أترك التلاوة البتَّة، كما في قوله:

---

(١) البيت لتاج الدين السبكي في مطلع قصيدة يمدح بها والده تقيَّ الدين. طبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ١٤٣. وفيه: السوء، بدل: الجهل.

(٢) في (م): عن.

سأشكرُ عمراً إنْ تراخت منيَّتي أيادي لم تُمنن وإن هي جلَّتِ[1]

لا للدلالة على أنَّ التلاوةَ ستقعُ فيما يستقبلُ كما قيل؛ لأنَّ هذه الآية ما نزلت بانفرادها قبل الوحي بتمام القصة، بل موصولةً بما بعدها ريثما سألوه عليه الصلاة والسلام.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ شروعٌ في تلاوة الذكر المعهود حسبما هو الموعود، والتمكينُ هاهنا: الإقدارُ وتمهيدُ الأسباب، يقال: مكَّنه، ومكَّن له، كنصحتُه ونصحتُ له، وشكرتُه وشكرتُ له. وفُرِّقَ بينهما بأنَّ معنى الأول: جعلَه قادراً، ومعنى الثاني: جَعَلَ له قدرةً وقوَّةً، ولتلازمهما في الوجود وتقاربهما في المعنى يُستعملُ كلٌّ منهما في محلِّ الآخر. وهكذا إذا كان التمكينُ مأخوذاً من المكان بناءً على توهُّم ميمه أصليَّةً، والمعنى: إنَّا جعلنا له مُكنةً وقدرةً على التصرُّف في الأرض من حيث التدبيرُ والرأي وكثرة الجنود والهيبة والوقار.

وقيل: تمكينُه في الأرض من حيث إنَّه سُخِّر له السحاب، ومُدَّ له في الأسباب، وبُسط له النور، فكان الليلُ والنهار عليه سواءً، وفي ذلك أثرٌ، ولا أراه يصحّ.

وقيل: تمكينُه بالنبوَّة وإجراء المعجزات، ورَوى القول بنبوَّته أبو الشيخ في «العظمة» عن أبي الورقاء عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهه[2]، وإلى ذلك ذهب مقاتل، ووافقه الضحَّاك، ويعارضُه ما أخرجه ابن عبد الحكم في «فتوح مصر» وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن الأنباري في «المصاحف» وابن أبي عاصم في «السنة» وابن مردويه من طريق أبي الطفيل[3] أنَّ ابنَ الكوَّاء سأل عليّاً كرَّم الله تعالى وجهَه عن ذي القرنين: أنبيّاً كان أم مَلِكاً؟ قال: لم يكن نبيّاً ولا ملكاً، ولكن كان عبداً صالحاً أحبَّ الله تعالى فأحبَّه، ونصح الله تعالى فنصحه[4].

---

(١) سلف ١٣/ ٢٣٢.

(٢) العظمة (٩٧٠).

(٣) في الأصل و(م): الفضل، والتصويب من المصادر الآتية.

(٤) الدر المنثور ٤/ ٢٤١، وهو في فتوح مصر لابن عبد الحكم ١/ ١٠٥، والسنة لابن أبي عاصم (١٣١٨). وأخرجه أيضاً الطبري في تفسيره ١٥/ ٣٧٠.

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنَّه قال: ذو القرنين بلغ السدَّين وكان نذيراً، ولم أسمع بحقٍّ أنَّه كان نبيًّا[١].

وإلى أنَّه ليس بنبيٍّ ذهبَ الجمهور، وتوقَّفَ بعضُهم؛ لِمَا أخرجَه عبد الرزاق وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم وصحَّحه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أدري أتُبَّع كان لعيناً أم لا، وما أدري أذو القرنين كان نبيّاً أم لا، وما أدري الحدود كفاراتٌ لأهلها أم لا»[٢].

وأنت تعلم أن هذا النفي لم يكن ليستمر لرسول الله ﷺ، فيمكنُ أنْ يكون دَرَى عليه الصلاة والسلام فيما بعد أنَّه لم يكن نبيّاً كما يدلُّ عليه ما رُوي عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهه، فإنَّه لم يكن يقول ذلك إلَّا عن سماع، ويشهدُ لذلك ما أخرجه ابنُ مردويه عن سالم بن أبي الجعد قال: سئل عليٌّ كرم الله تعالى وجهه عن ذي القرنين: أنبيٌّ هو؟ فقال: سمعتُ نبيَّكم ﷺ يقول: «هو عبدٌ ناصَحَ الله تعالى فنصحه»[٣].

﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ أراده من مهمَّات ملكه ومقاصده المعلَّقة بسلطانه.

﴿سَبَبًا ﴿٨٤﴾﴾ أي: طريقاً يوصلُه إليه، وهو كلُّ ما يُتَوصَّلُ به إلى المقصود من علمٍ أو قدرةٍ أو آلةٍ، لا العلم فقط، وإن وقع الاقتصارُ عليه في بعض الآثار.

و«من» بيانية، والمبيَّنُ «سبباً»، وفي الكلام مضافٌ مقدَّرٌ، أي: من أسباب كلِّ شيءٍ. والمراد بذلك الأسباب العادية، والقول بأنَّه يلزمُ على التقدير المذكور أنْ يكونَ لكلِّ شيءٍ أسبابٌ لا سبب وسببان، ليس بشيءٍ.

وجُوِّز أنْ تكون «من» تعليليَّة، فلا تقدير، واختارَهُ بعضُهم، فتأمَّل.

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٤١.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٤٠، وهو في المستدرك ٢/ ٤٥٠، ومن طريق عبد الرزاق أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم (١٥٥٣)، وذكر القاضي عياض في إكمال المعلم ٥/ ٥٥٠ أنه لا تعارض بين هذا الحديث وحديث عبادة بن الصامت عند البخاري (١٨)، ومسلم (١٧٠٩) الذي فيه أن الحدود كفارة؛ لاحتمال أن يكون حديث أبي هريرة قبل حديث عبادة، فلم يعلم أولاً حتى أعلمه الله أخيراً.

(٣) الدر المنثور ٤/ ٢٤٠-٢٤١.

واستدلَّ بعضُ من قال بنبوَّته بالآية على ذلك، وليس بشيءٍ كما لا يخفى.

﴿فَأَتْبَعَ﴾ بالقطع، والفاء فصيحة، والتقدير: فأراد بلوغَ المغرب فأتبع ﴿سَبَبًا ﴿٨٥﴾﴾ يوصلُه إليه، ولعلَّ قَصْدَ بلوغ المغرب ابتداءً لأنَّه أقربُ إليه. وقيل: لمراعاة الحركة الشمسيَّة، وليس ذلك لكون جهة المغرب أفضلَ من جهة المشرق كما زعمه بعضُ المغاربة، فإنَّه ـ كما قال الجلال السيوطيُّ ـ لا قَطْعَ بتفضيل إحدى الجهتين على الأخرى؛ لتعارضِ الأدلَّة.

وقرأ نافع وابن كثير: «فاتَّبَعَ» بهمزة الوصل وتشديد التاء[1]، وكذا فيما يأتي، واستظهرَ بعضُهم أنَّهما بمعنًى، ويتعديان لمفعولٍ واحد.

وقيل: إنَّ «أتبعَ» بالقطع يتعدَّى لاثنين، والتقدير هنا: فأتبعَ سبباً سبباً آخر، أو فأتبع أمرَه سبباً، كقوله تعالى: ﴿وَأَتْبَعْنَٰهُمْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا لَعْنَةً﴾ [القصص: ٤٢].

وقال أبو عبيد: «اتَّبع» بالوصل في السير، و«أتبع» بالقطع معناه اللحاق، كقوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [الصافات: ١٠].

وقال يونس: «أتبع» بالقطع للمُجِدِّ المسرعِ الحثيث الطلب، و«اتَّبع» بالوصل إنَّما يتضمَّن مجردَ الانتقال والاقتفاء.

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ﴾ أي: منتهى الأرض من جهة المغرب، بحيث لا يتمكَّنُ أحدٌ من مجاوزته، ووقف كما هو الظاهر على حافَّةِ البحر المحيط الغربيِّ الذي يقال له: أوقيانوس، وفيه الجزائر المسمَّاة بالخالدات، التي هي مبدأ الأطوال على أحد الأقوال.

﴿وَجَدَهَا﴾ أي: الشمس ﴿تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ أي: ذات حَمْأَةٍ، وهي الطينُ الأسود، من حَمِئَت البئرُ تَحْمَأُ حَمْأً: إذا كثُرت حمأتُها.

وقرأ عبدُ الله وطلحةُ بن عبيد الله وعمرو بن العاص وابنه عبد الله وابن عمر

---

(١) وقرأ بها أيضاً أبو عمرو من السبعة، وأبو جعفر ويعقوب من العشرة. انظر التيسير ص١٤٥، والنشر ٢/ ٣١٤.

ومعاوية والحسن وزيد بن عليّ وابنُ عامر وحمزةُ والكسائيُّ: «حاميةً» بالياء، أي حارَّةً[1].

وأنكر هذه القراءة ابنُ عباس رضي الله عنهما أوّلَ ما سمعها، فقد أخرج عبدُ الرزاق وسعيد بن منصور وابنُ جرير وابنُ المنذر وابن أبي حاتم من طريق عثمان بن أبي حاضر[2] أنَّ ابنَ عباسٍ ذَكَر له أنَّ معاوية قرأ: «في عينٍ حامية»، فقال له: ما نقرؤها إلَّا «حمئة»، فسأل معاويةُ عبدَ الله بن عمرو، كيف تقرؤها؟ فقال: كما قرأتَها. فقلت: في بيتي نزلَ القرآنُ، فأَرْسَلَ إلى كعب، فقال له: أين تجدُ الشمسَ تغربُ في التوراة، فقال كعب: سل أهل العزيمة[3]، فإنَّهم أعلمُ بها، وأمَّا أنا، فإنِّي[4] أجدُ الشمسَ تغربُ في التوراة في ماءٍ وطين، وأشارَ بيده إلى المغرب، قال ابن أبي حاضر: لو أنِّي عندكما أيَّدتُك بكلامٍ تُزاد به بصيرةً في «حمئة». قال ابنُ عباس: وما هو؟ قلت: قول تبَّع فيما ذَكر به ذا القرنين في كلفه بالعلم واتِّباعه إيَّاه:

قـــد كـــان ذو الـــقـــرنـــيـــن

إلى آخر الأبيات الثلاثة السابقة، ومحلُّ الشاهدِ قوله:

فرأى مغيبَ الشمس عند غروبها ... فـي عـيـن ذي خُـلُـبٍ وثَـأْطٍ حـرْمـدِ

فقال ابن عباس: ما الخلب؟ قال ابن أبي حاضر: الطين بكلامهم، فقال: فما الثأط؟ قال: الحمأة، فقال: فما الحرمد؟ قال: الأسود، فدعا ابنُ عباس غلاماً فقال: اكتب ما يقولُ هذا الرجل[5].

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٥٩. وقراءة ابن عامر وحمزة والكسائي في التيسير ص١٤٥، والنشر ٢/ ٣١٤، وقرأ بها أيضاً من السبعة شعبة عن عاصم، ومن العشرة أبو جعفر وخلف.

(٢) كذا في تفسير عبد الرزاق، والدر المنثور، وجاء في تفسير الطبري: عثمان بن حاضر. وكذا ذكره المزي في تهذيب الكمال. ثم قال: وقال عبد الرزاق: عثمان بن أبي حاضر. اهـ، ووهَّم الحافظ في التقريب من قال: ابن أبي حاضر.

(٣) كذا في الأصل و(م). وهو تحريف. والصواب: العربية. وانظر مصادر تخريج الخبر.

(٤) بعدها في (م): لم.

(٥) الدر المنثور ٤/ ٢٤٨، وهو في تفسير عبد الرزاق ١/ ٤١١، وتفسير الطبري ١٥/ ٣٧٥ =

ولا يخفى أنَّه ليس بين القراءتين منافاةٌ قطعيةٌ؛ لجواز كون العين جامعةً بين الوصفين، بأنْ تكونَ ذات طينٍ أسود، وماؤها حارّ، ولجواز كون القراءة بالياء أصلُها من المهموز، قلبت همزتُه ياءً لانكسار ما قبلها، وإنْ كان ذلك إنَّما يطَّرِدُ إذا كانت الهمزةُ ساكنةً، كذا قيل.

وتُعقِّبَ بأنَّه يأباهُ ما جرى بين ابن عباس ومعاوية.

وأُجيبَ بأنَّه إذا سلِّم صحته فمبناه السماع، والتحكيمُ لترجيح إحدى القراءتين، وظاهر ما سمعتَ ترجيحُ قراءة ابن عباس رضي الله عنهما، وكأنَّ رجوع معاوية لقراءة ابن عباس ـ على ما ذكرهُ القرطبيُّ[1] ـ كان لذلك.

نعم ما أخرجَه ابنُ أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن مردويه والحاكم وصححه عن أبي ذرٍّ قال: كنتُ رِدْفَ رسول الله ﷺ وهو على حمار، فرأى الشمسَ حين غربت، فقال: «أتدري حيث تغرب؟» قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنَّها تغربُ في عين حامية» غيرَ مهموزة[2] = يوافق قراءة معاوية، ويدلُّ على أنَّ «في عين» متعلِّق بـ «تغرب» كما هو الظاهر.

وقول بعض المتعسِّفين: إنه[3] متعلِّقٌ بمحذوف وقع حالاً من فاعل «وجدها» ممَّا لا ينبغي أنْ يُلتَفت إليه، وكأنَّ الذي دعاه إلى القول بذلك لزومُ إشكالٍ على الظاهر، فإنَّ جرم الشمس أكبر من جرم الأرض بأضعافٍ مضاعفة، فكيف يمكن دخولُها في عين ماءٍ في الأرض؟

وهو مدفوعٌ بأنَّ المراد: وجدها في نظر العين كذلك، إذ لم ير هناك إلَّا الماء،

= وأخرجه أيضاً الثعلبي في عرائس المجالس ص٣٦٦، وذكره ابن كثير عند تفسير هذه الآية عن ابن أبي حاتم بإسناده، واللفظ له.

(١) لم يرد في تفسير القرطبي ذِكْرُ رجوع معاوية إلى قراءة ابن عباس، بل جاء فيه ١٣/ ٣٧٠ إثر ذكر كلام كعب في الحادثة: فوافق ابن عباس. اهـ. يقصد أن كعباً وافق ابن عباس. والله أعلم.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٤٨، وأخرجه الحاكم ٢/ ٢٤٤، وأخرجه أيضاً أحمد (٢١٤٦٠) مطولاً، وأبو داود (٤٠٠٢). وليس عندهما قوله: غير مهموزة.

(٣) في (م): بأنه.

لا أنَّها كذلك حقيقةً، وهذا كما أنَّ راكبَ البحر يراها كأنَّها تطلعُ من البحر، وتغيبُ فيه، إذا لم ير الشطّ، والذي في أرض ملساء واسعة يراها أيضاً كأنَّها تطلعُ من الأرض وتغيبُ فيها.

ولا يَرِدُ على هذا أنَّه عبّر بـ «وجد»، والوجدان يدلُّ على الوجود؛ لما أنَّ «وجد» يكون بمعنى رأى، كما ذكره الراغب[1]، فليكنْ هنا بهذا المعنى. ثمَّ المراد بالعين الحمئة؛ إمَّا عينٌ في البحر، أو البحر نفسه، وتسميتُه عيناً ممَّا لا بأسَ به، خصوصاً وهو بالنسبة لعظمة الله تعالى كقطرة، وإن عَظُم عندنا.

وزعم بعض البغداديين أنَّ «في» بمعنى عند، أي: تغرب عند عين.

ومن الناس من زعم أنَّ الآيةَ على ظاهرها، ولا يُعجز اللهَ تعالى شيءٌ. ونحن نقرُّ بعِظَم قدرة الله عزَّ وجلَّ، ولا نلتفتُ إلى هذا القول، ومثلُه ما نقلَه الطرطوشيُّ[2] من أنَّها يبلعُها حوتٌ، بل هذا كلامٌ لا يقبلُه إلَّا الصبيان ونحوهم، فإنَّها قد تبقى طالعةً في بعض الآفاقِ ستَّةَ أشهرٍ، وغاربةً كذلك، كما في أفق عرض تسعين، وقد تغيبُ مقدارَ ساعةٍ ويظهر نورها من قبل المشرق في بعض العروض، كما في بلغار في بعض أيام السنة، فالشمسُ على ما هو الحقُّ لم تزل سائرةً طالعةً على قومٍ، غاربةً على آخرين بحسب آفاقهم، بل قال إمامُ الحرمين: لا خلافَ في ذلك. ويدلُّ على ما ذُكر ما أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» وأبو الشيخ في «العظمة» عن ابن عباس قال: الشمسُ بمنزلةِ الساقية، تجري بالنهار في السماء في فلكها، فإذا غربت جرت الليلَ في فلكها تحت الأرض، حتى تطلع من شرقها، وكذلك القمر[3].

وكذا ما أخرجه ابنُ عساكر عن الزهريِّ أنَّ خزيمة بن حكيم السُّلمي سأل رسول الله ﷺ عن سخونة الماء في الشتاء وبرده في الصيف، فقال: «إنَّ الشمس

---

(١) في المفردات (وجد).

(٢) هو محمد بن الوليد بن خلف، الفهري الأندلسي، شيخ المالكية، له كتاب «سراج الملوك»، وغيره، توفي سنة (٥٢٠هـ). سير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٩٠، ونقل المصنف كلامه عن الحاوي للسيوطي ٢/ ٥١٨.

(٣) سلف عند تفسير الآية (٣٣) من سورة إبراهيم.

إذا سقطت تحت الأرض سارت حتى تطلع من مكانها، فإذا طال الليلُ كثر لبثها في الأرض، فيسخن الماء لذلك، فإذا كان الصيفُ مرَّت مسرعةً، لا تلبث تحت الأرض لقصر الليل، فثبتَ الماء على حاله بارداً»[١].

ولا يخفى أنَّ هذا السير تحتَ الأرض تختلفُ فيه الشمسُ من حيث المسامتة بحسب الآفاق والأوقات، فتُسامِتُ الأقدامَ تارةً، ولا تسامتُها أخرى، فما أخرجه أبو الشيخ عن الحسن قال: إذا غربتِ الشمسُ دارت في فلك السماء ممَّا يلي دبر القبلة، حتى ترجع إلى المشرق الذي تطلعُ منه، وتجري منه في السماء من شرقها إلى غربها، ثم ترجعُ إلى الأفق ممَّا يلي دبر القبلة إلى شرقها، كذلك هي مسخَّرةٌ في فلكها، وكذلك القمر[٢] = لا يكاد يصحُّ.

ويشكل على ما ذُكر ما أخرجهُ البخاريُّ عن أبي ذرٍّ قال: كنتُ مع النبيِّ ﷺ في المسجد عند غروب الشمس، فقال: «يا أبا ذر، أتدري أين تغربُ الشمس؟» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنَّها تذهبُ حتى تسجدَ تحت العرش، فذلك قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾[٣] [يس: ٣٨]».

وأجيب بأنَّ المراد أنَّها تذهب تحت الأرض حتى تصلَ إلى غاية الانحطاط، وهي عند وصولها دائرةٌ نصفَ النهار في سمت القدم بالنسبة إلى أفق القوم الذين غربت عنهم، وذلك الوصول أشبهُ شيءٍ بالسجود، بل لامانعَ أنْ تسجدَ هناك سجوداً حقيقيّاً لائقاً بها، فالمراد من «تحت العرش» مكاناً مخصوصاً مسامتاً[٤] لبعض أجزاء العرش، وإلَّا فهي في كلِّ وقتٍ تحت العرش وفي جوفه، وهذا مبنيٌّ على أنَّه جسمٌ كريٌّ محيطٌ بسائر الأفلاك والفلكيات، وبه تحدَّد الجهات، وهذا قول الفلاسفة، وسيأتي إنْ شاء الله تعالى في سورة طه ما يتعلَّق بذلك.

---

(١) تاريخ دمشق ١٦/ ٣٧٤-٣٧٥، وهو قطعة من حديث طويل، وإسناده ضعيف مع انقطاعه، وفي لفظه نكارة، وينظر الإصابة ٣/ ٩٧.

(٢) العظمة (٦٣٤).

(٣) صحيح البخاري (٤٨٠٢)، وأخرجه مسلم أيضاً (١٥٩).

(٤) كذا في الأصل و(م).

وعلى ما ذُكر فالمرادُ بمستقرِّها محلُّ انتهاء انحطاطها، فهي تجري عند كلِّ قوم لذلك المحلِّ، ثمَّ تشرع في الارتفاع.

وقال الخطابيُّ[١]: يَحتملُ أن يكون المرادُ باستقرارها تحت العرش أنَّها تستقرُّ تحته استقراراً لا نُحيطُ به نحن، وليس في سجودها كلَّ ليلةٍ تحت العرش ما يعيقُ عن دورانها في سيرها. انتهى. وسيأتي إنْ شاء الله تعالى تمامُ الكلام في ذلك في سورة يس.

وبالجملة لا يلزمُ على هذا التأويل خروجُ الشمس عن فلكها الممثل، بل ولا عن خارج المركز، وإن اختلفَ قربها وبعدها من العرش بالنسبة إلى حركتها في ذلك الخارج.

نعم ورد في بعض الآثار ما يدلُّ على خروجها عن حيزها، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّ الشمسَ إذا غربت رفع بها إلى السماء السابعة في سرعة طيران الملائكة، وتحبسُ تحت العرش، فتستأذنُ من أين تؤمر بالطلوع، ثم ينطلقُ بها ما بين السماء السابعة وبين أسفل درجات الجنان في سرعة طيران الملائكة، فتنحدرُ حيال المشرق من سماءٍ إلى سماء، فإذا وصلت إلى هذه السماء، فذلك حين ينفجر الصبح، فإذا وصلت إلى هذا الوجه من السماء، فذلك حين تطلعُ الشمس.

وهو وإن لم تأباه قواعدنا من شمول قدرة الله تعالى سائرَ الممكنات، وعدم امتناع الخرق والالتئام على الفلك مطلقاً، إلَّا أنَّه لا يتسنَّى مع تحقُّق غروبها عند قومٍ وطلوعها عند آخرين، وبقائها طالعةً نحو ستة أشهر في بعض العروض، إلى غيرِ ذلك ممَّا لا يخفى، فلعلَّ الخبرَ غيرُ صحيح، وقد نصَّ الجلال السيوطيُّ على أنَّ أبا الشيخ رواه بسندٍ واهٍ[٢].

ثمَّ إنَّ الظاهر على رواية البخاري ورواية ابن أبي شيبة ومن معه أنَّ أبا ذرٍّ رضي الله عنه سُئِل مرتين، إلَّا أنَّه ردَّ العلمَ في الثانية إلى الله تعالى ورسوله ﷺ؛ طلباً لزيادة الفائدة، ومبالغةً في الأدب مع الرسول عليه الصلاة والسلام، والله تعالى أعلم.

---

(١) في أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري ٣/ ١٨٩٣، ١٨٩٤، ونقله المصنف عنه بواسطة السيوطي في الحاوي ٢/ ٥٢٠.

(٢) الحاوي للسيوطي ٢/ ٥٢١، والأثر في العظمة (٦٤٧) مطولٌ.

﴿وَوَجَدَ عِندَهَا﴾ أي: عند تلك العين على ساحل البحر ﴿قَوْمًا﴾ لباسهم ـ على ما قيل ـ جلود السباع وطعامُهم ما لفَظَه البحر.

وقال وهب بن منبه: هم قومٌ يقال لهم: ناسك، لا يحصيهم كثرةً إلَّا الله تعالى.

وقال أبو زيد السهيليُّ: هم قومٌ من نسل ثمود كانوا يسكنون جابرسا[1]؛ وهي مدينةٌ عظيمة لها اثنا عشر باباً، ويقال لها بالسريانية: جرجيسا. وروي نحو ذلك عن ابن جريج.

وزعمَ ابنُ السائب أنَّه كان فيهم مؤمنون وكافرون، والذي عليه الجمهور أنَّهم كانوا كفَّاراً فخيَّره الله تعالى بين أن يعذِّبهم بالقتل، وأن يدعوهم إلى الإيمان، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ﴾ بالقتل من أوَّل الأمر ﴿وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴿٨٦﴾﴾ أي: أمراً ذا حُسنٍ، على حذف المضاف، أو على طريقة الوصف بالمصدر للمبالغة، وذلك بالدعوة إلى الحقِّ والإرشادِ إلى ما فيه الفوزُ بالدرجات؛ ومحلُّ «أنْ» مع صلته: إمَّا الرفع على الابتداء، أو على الخبر، وإمَّا النصب على المفعوليَّة؛ [أي:][2] إمَّا تعذيبُك واقعٌ، أو: إمَّا أمرك تعذيبك، أو: إمَّا تفعل أو توقع تعذيبَك، وهكذا الحال في الاتِّخاذ.

وقدَّم التعذيبَ؛ لأنَّه الذي يستحقونه في الحال لكفرهم. وفي التعبير بـ «إمَّا أنْ تتخذَ فيهم حسناً» دونَ: إمَّا أنْ تدعوَهم، مثلاً = إيماءٌ إلى ترجيح الشقِّ الثاني.

واسْتَدَلَّ بالآية من قال بنبوَّته، والقولُ عند بعضهم بواسطة ملك، وعند آخرين كفاحاً.

ومن لم يقل بنبوَّته قال: كان الخطابُ بواسطة نبيٍّ في ذلك العصر، أو كان ذلك إلهاماً لا وحياً، بعد أن كان ذلك التخييرُ موافقاً لشريعة ذلك النبيِّ.

وتُعقِّب هذا بأنَّ مثل هذا التخيير المتضمِّن لإزهاق النفوس لا يجوزُ أن يكون بالإلهام دون الإعلام، وإن وافق الشريعة.

---

(١) في مطبوع التعريف والإعلام ص١٠٨: جابرس.

(٢) ما بين حاصرتين من تفسير أبي السعود ٥/ ٢٤٢، والكلام منه.

ونُقض ذلك بقصَّة إبراهيم عليه السلام في ذبح ابنه بالرؤيا، وهي دون الإلهام.

وفيه أنَّ رؤيا الأنبياء عليهم السلام وإلهاماتهم وحيٌ كما بُيِّن في محلِّه. والكلام هنا على تقدير عدم النبوَّة وهو ظاهر.

وقال عليُّ بن عيسى: المعنى: قلنا: يا محمد قالوا ـ أي: جندُه الذين كانوا معه ـ: يا ذا القرنين، فحذف القول اعتماداً على ظهور أنَّه ليس بنبيٍّ.

وهو من التكلُّف بمكان، وقريبٌ منه دعوى أنَّ القائلَ العلماءُ الذين معه، قالوه عن اجتهاد ومشاورةٍ له بذلك، ونسبَه اللهُ تعالى إليه مجازاً.

والحقُّ أنَّ الآيةَ ظاهرةُ الدلالة في نبوَّته، ولعلَّها أظهر في ذلك من دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ على نبوَّة الخضر عليه السلام. وكأنَّ الداعيَ إلى صرفها عن الظاهر الأخبارُ الدالَّة صريحاً[١] على خلافها، وحينئذٍ فلعلَّ الأولَى في تأويلها أنْ يقال: كان القولُ بواسطة نبيٍّ.

﴿قَالَ﴾ ذو القرنين لذلك النبيِّ أو لمن عنده من خواصِّه بعد أنْ تَلقَّى أمرَه تعالى مختاراً للشقِّ الأخير من شقَّي التخيير حسبما أرشد إليه: ﴿أَمَّا مَن ظَلَمَ﴾ نفسَه، ولم يقبل دعوتي، وأصرَّ على ما كان عليه من الظلم العظيم الذي هو الشرك ﴿فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُۥ﴾ بالقتل، والظاهرُ أنَّه كان بالسيف.

وأخرج ابن أبي حاتم عن السُّدِّيِّ قال: كان عذابُه أنْ يجعلَهم في بقر من صُفْرٍ، ثم يوقدَ تحتهم النار حتَّى يتقطَّعوا فيها[٢]. وهو بعيدٌ عن الصحَّة.

وأتى بنون العظمة على عادة الملوك، وإسنادُ التعذيب إليه لأنَّه السببُ الآمر، ودعوى صدور ذلك منه بالذات في غاية البعد.

وقيل: أرادَ من الضمير الله تعالى ونفسه، والإسناد باعتبار الخلق والكسب. وهو أيضاً بعيدٌ، مع ما فيه من تشريك الله تعالى مع غيره في الضمير، وفيه من الخلاف ما علمت.

---

(١) لفظة: صريحاً. ليست في (م).

(٢) الدر المنثور ٤/٢٤٩.

﴿ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِۦ﴾ في الآخرة ﴿فَيُعَذِّبُهُۥ﴾ فيها ﴿عَذَابًا نُّكْرًا ﴿٨٧﴾﴾ أي: منكراً فظيعاً، وهو العذابُ في نار جهنم. ونصب «عذاباً» على أنَّه مصدر «يعذِّبه». وقيل: تَنازعَ فيه هو و«نعذِّبه».

والمراد بالعذاب النكر ـ نظراً إلى الأول ـ ما روي عن السُّدِّيِّ، وهو خلافُ الظاهر كما لا يخفى.

وفي قوله: «إلى ربِّه» دون إليك دلالةٌ على أنَّ الخطابَ السابق لم يكن بطريق الوحي إليه، وأنَّ مقاولته كانت مع النبيِّ أو مع خواصه.

﴿وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ﴾ بموجب دعوتي ﴿وَعَمِلَ﴾ عملاً ﴿صَٰلِحًا﴾ حسبما يقتضيه الإيمان ﴿فَلَهُۥ﴾ في الدارين ﴿جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ﴾ أي: فله المثوبةُ الحسنى، أو: الفعلة الحسنى، أو: الجنَّةُ جزاءً، على أنَّ «جزاء» مصدرٌ مؤكِّدٌ لمضمون الجملة، قُدِّمَ على المبتدأ اعتناءً به، أو منصوبٌ بمضمرٍ، أي: يُجزى بها جزاءً، والجملة حاليةٌ أو معترضةٌ بين المبتدأ والخبر المتقدِّم عليه، أو هو حالٌ، أي: مجزيًّا بها. وتعقَّب ذلك أبو الحسن بأنَّه لا تكادُ العربُ تتكلَّمُ بالحال مقدَّماً إلَّا في الشعر. وقال الفرَّاء: هو نصبٌ على التمييز[1].

وقرأ ابنُ عباس ومسروق: «جزاءَ» منصوباً غيرَ منوَّن[2]، وخرَّجَ ذلك المهدويُّ على حذف التنوين لالتقاء الساكنين، وخرَّجه غيرُه على أنَّه حذف للإضافة، والمبتدأ محذوفٌ لدلالة المعنى عليه، أي: فله الجزاءُ جزاءَ الحسنى.

وقرأ عبد الله بن أبي إسحاق بالرفع والتنوين[3]، على أنَّه المبتدأ[4]، و«الحسنى» بدله، والخبر الجارُّ والمجرور.

وقرأ غيرُ واحدٍ من السبعة بالرفع بلا تنوين[5]، وخُرِّجَ على أنَّه مبتدأ مضاف.

---

(١) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٥٩.
(٢) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٤٧١، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٧٤، والبحر المحيط ٦/ ١٦٠.
(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٠، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٧٤، والبحر المحيط ٦/ ١٦٠. ووقع في الدر المصون ٧/ ٥٤٣ واللباب لابن عادل ١٢/ ٥٥٩: عبد الله وابن أبي إسحاق.
(٤) في (م): للمبتدأ. وهو خطأ.
(٥) هي قراءة نافع وابن عامر وابن كثير وأبي عمرو وشعبة راوية عاصم، كما في التيسير =

قال أبو عليّ: والمراد على الإضافة: جزاء الخلال الحسنة التي أتاها وعملها[1]، أو المراد بالحسنى: الجنة، والإضافةُ كما في: دار الآخرة.

﴿وَسَنَقُولُ لَهُۥ مِنْ أَمْرِنَا﴾ أي: ممَّا نَأمرُ به ﴿يُسْرًا ۝٨٨﴾ أي: سهلاً ميسَّراً غير شاقٍّ، وتقديره: ذا يسر، وأُطلِقَ عليه المصدرُ مبالغةً.

وقرأ أبو جعفر: «يُسُراً» بضمتين، حيث وقع هذا[2].

وقال الطبريُّ: المراد من اتِّخاذ الحُسن الأسرُ[3]، فيكون قد خُيِّر بين القتل والأسر. والمعنى: إمَّا أنْ تعذِّب بالقتل، وإمَّا أنْ تُحسِن إليهم بإبقاء الروح والأسر.

وما حُكي من الجواب على هذا الوجه، قيل: من الأسلوب الحكيم؛ لأنَّ الظاهر أنَّه تعالى خيَّره في قتلهم وأسرهم وهم كفار، فقال: أمَّا الكافرُ فيُراعَى فيه قوَّة الإسلام، وأمَّا المؤمن فلا يُتعرَّض له إلَّا بما يجب.

وفي «الكشف» أنَّه روعي فيه على الوجهين نكتةٌ بتقديم ما مِنَ الله تعالى في جانب الرحمة؛ دلالة على أنَّ ما منه تابعٌ وتتميمٌ، وما منه في جانب العذاب رعايةً لترتيب الوجود مع الترقِّي ليكون أغيظ. وكأنَّه حمل «فله» إلخ على معنى: فله من الله تعالى.. إلخ، وهو الظاهر.

وجُوِّز حمل «إمَّا أنْ تُعذِّبَ وإمَّا أن تتَّخذَ» على التوزيع دون التخيير، والمعنى ـ على ما قيل ـ: ليكن شأنُك معهم إمَّا التعذيب وإمَّا الإحسان؛ فالأوَّل لمن بقيَ على حاله، والثاني لمن تاب. فتأمَّل.

﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ۝٨٩﴾ أي: طريقاً راجعاً من مغربِ الشمس موصلاً إلى مشرقها.

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ﴾ يعني الموضعَ الذي تطلعُ عليه الشمس أوَّلاً من معمورة الأرض، أي: غايةَ الأرض المعمورة من جهة المشرق.

= ص١٤٥. وقرأ بها أيضاً أبو جعفر ويعقوب من العشرة. انظر النشر ٢/ ٣١٥.

(١) الحجة ٥/ ١٧٠.

(٢) النشر ٢/ ٢١٦.

(٣) انظر تفسير الطبري ١٥/ ٣٧٩.

وقرأ الحسن وعيسى وابنُ محيصن: «مطلَع» بفتح اللام، ورُويت عن ابن كثير وأهل مكَّة[1]. وهو عند المحققين مصدرٌ ميميٌّ، والكلام على تقدير مضاف، أي: مكانَ طلوع الشمس، والمراد: مكاناً تطلعُ عليه.

وقال الجوهريُّ[2]: إنَّه اسمُ مكان، كمكسور اللام. فالقراءتان متَّفقتان من غير تقدير مضاف.

وقد صرَّحَ بعضُ أئمَّة التصريف أنَّ المطلعَ جاء في المكان والزمان فتحاً وكسراً.

وما آثره المحقِّقون مبنيٌّ على أنَّه لم يرِد في كلامِ الفصحاء بالفتح إلَّا مصدراً، ولا حاجةَ إلى تخريج القرآن على الشاذِّ؛ لأنَّه قد يُخِلُّ بالفصاحة.

وقال أبو حيان: إنَّ الكسرَ سماعٌ في أحرفٍ معدودة، وهو مخالفٌ للقياس، فإنَّه يقتضي أنْ يكونَ مضارعه تطلِع بكسر اللام. وكان الكسائيُّ يقول: هذه لغةٌ ماتت في كثيرٍ من لغات العرب، يعني ذهبَ من يقول من العرب: تطلِع، بكسر اللام، وبقي مطلِع بكسرها في اسم الزمان والمكان على ذلك القياس. انتهى[3]. فافهم.

ثمَّ إنَّ الظاهرَ من حال ذي القرنين وكونه قد أوتي من كل شيءٍ سبباً أنَّه بلغ مطلع الشمس في مدَّةٍ قليلة. وقيل: بلغه في اثنتي عشرةَ سنة، وهو خلاف الظاهر، إلَّا أنْ يكون أقامَ في أثناء سيره، فإنَّ طول المعمورة يقطعه بأقلَّ من هذه المدَّة بكثير السائرُ على الاستقامة، كما لا يخفى على العارف بالمساحة.

﴿وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ﴿٩٠﴾﴾ أخرج ابنُ المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ في «العظمة» عن ابن جريج قال: حُدِّثت عن الحسن، عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ في الآية: «﴿لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا

(١) البحر المحيط ٦/ ١٦١، وهي في القراءات الشاذة ص٨١-٨٢ عن عيسى وابن محيصن وابن كثير في رواية شبل.

(٢) في الصحاح (طلع).

(٣) البحر المحيط ٦/ ١٦١.

سِتْرًا﴾ بناءً، لم يُبْنَ فيها بناءٌ قط، كانوا إذا طلعت الشمسُ دخلوا أسراباً لهم حتى تزولَ الشمس»[1].

وأخرجَ جماعةٌ عن الحسن ـ وذَكَر أنَّه حديث سمرة ـ أنَّ أرضَهم لا تحملُ البناء، فإذا طلعت الشمسُ تغوَّروا في المياه، فإذا غابت خرجوا يتراعون كما تراعى البهائم[2].

وقيل: المراد: لا شيء لهم يسترُهم من اللباس والبناء، وهم ـ على ما قيل ـ قومٌ من الزنج. وقيل: من الهنود. وعن مجاهد: من لا يلبسُ الثياب من السودان عند مطلع الشمس أكثرُ من أهل الأرض.

وعن بعضهم: خرجتُ حتى جاوزتُ الصين، فسألتُ عن هؤلاء، فقالوا: بينك وبينهم مسيرةُ يومٍ وليلة، فبلغتُهم، فإذا أحدهم يفرشُ إحدى أذنيه ويلبس الأخرى، ومعي صاحبٌ يعرفُ لسانهم، فقالوا له: جئتنا تنظرُ كيف تطلع الشمس، فبينما نحن كذلك إذ سمعنا كهيئة الصَّلصلة، فغشيَ عليَّ، ثم أفقتُ وهم يمسحونني بالدهن، فلمَّا طلعت الشمسُ على الماء، إذا هي فوق الماء كهيئة الزيت، فأدخلونا سِرْباً لهم، فلمَّا ارتفعَ النهار، خرجوا إلى البحر يصطادون السمك، ويطرحونَه في الشمس فينضجُ لهم. انتهى.

وأنت تعلمُ أنَّ مثلَ هذه الحكايات لا ينبغي أنْ يُلتفتَ إليها ويعوَّلَ عليها، وما هي إلَّا أخبارٌ عن هيَّان بن بيَّان[3]، يحكيها العجائز وأمثالهنَّ لصغار الصبيان.

وعن وهب بن منبِّه أنَّه يقال لهؤلاء القوم: منسك.

وظاهر الآية ـ لوقوع النكرة فيها في سياق النفي ـ يقتضي أنَّهم ليس لهم ما يستُرهم أصلاً، وذلك ينافي أنْ يكون لهم سرب ونحوه.

وأجيبَ بأنَّ ألفاظَ العموم لا تتناولُ الصور النادرة، فالمراد نفي الساتر المتعارف، والسرب ونحوه ليس منه.

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٤٩، وأخرجه أبو الشيخ في العظمة (٩٧٩).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ١٥/ ٣٨٢، وجاء في آخره: ثم قال الحسن: هذا حديث سمُرة.

(٣) تقول العرب إذا ذكرت من لا يعرف: هذا هيَّان بن بيَّان. اللسان (بيب).

وأنت تعلمُ أنَّ عدم التناول أحدُ قولين في المسألة.

وقال ابنُ عطيَّة: الظاهرُ أنَّ نفي جعل ساترٍ لهم من الشمس عبارةٌ عن قربها إليهم، وتأثيرِها بقدرة الله تعالى فيهم، ونيلها منهم، ولو كانت لهم أسرابٌ لكان لهم سترٌ كثيف. انتهى[1].

وحينئذٍ فالنكرةُ على عمومها. وأنا أختارُ ذلك إلى أن تثبتَ صحَّةُ أحدِ الأخبار السابقة.

﴿كَذَٰلِكَ﴾ خبر مبتدأ محذوف، أي: أمرُ ذي القرنين كذلك[2]، والمشار إليه ما وصف به قبلُ من بلوغ المغرب والمشرق وما فعله، وفائدةُ ذلك تعظيمُه وتعظيم أمره. أو: أمرُه فيهم كأمره في أهل المغرب من التخيير والاختيار.

ويجوزُ أن يكون صفةَ مصدرٍ محذوفٍ لـ «وجد»، أي: وجدَها تطلعُ وجداناً كوجدانها تغربُ في عينٍ حمئة.

أو صفة مصدرٍ محذوف لـ «نجعل» أي: لم نجعل لهم ستراً جعلاً كائناً كالجعل الذي لكم فيما تفضَّلنا به عليكم من الألبسة الفاخرة والأبنية العالية.

وفيه أنَّه لا يتبادرُ إلى الفهم.

أو صفة «ستراً» والمعنى عليه كسابقه، وفيه ما فيه.

أو صفة «قوم» أي: على قومٍ مثل ذلك القبيل الذي تغربُ عليهم[3] الشمس في الكفرِ والحكمِ.

أو معمول «بلغ» أي: بلغ مغربها كما بلغ مطلعها.

﴿وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ﴾ من الجنود والآلات وأسباب الملك ﴿خُبْرًا ﴿٩١﴾﴾ علماً تعلَّق بظواهره وخفاياه، ويفيد هذا على الأوَّل زيادةَ تعظيم الأمر، وأنَّه وراءَ ما وصف بكثير ممَّا لا يحيطُ به إلَّا علمُ اللطيف الخبير.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٤١.
(٢) في الأصل و(م): ذلك، والمثبت من حاشية الشهاب ٦/ ١٣٤، والكلام منه.
(٣) في (م): عليه.

وهو على الأخير تهويلٌ لما قاسى في السَّير إلى أنْ بلغَ، فيكون المعنى: وقد أحطنا بما لاقاه وحصَلَ له في أثناء سيره خُبْراً، أو: تعظيمٌ للسبب الموصل إليه في قوله تعالى: (ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا)، أي: أحطنا بما لديه من الأسباب الموصلة إلى هذا الموضع الشاسع مما لم نؤتِ غيره، وهذا ـ كما في الكشف ـ أظهرُ من التهويل.

وعلى الثاني تتميمٌ يفيدُ حسن اختياره، أي: أحطنا بما لديه من حُسنِ التلقِّي وجودةِ العمل خُبْراً.

وعلى الثالث لبيان أنَّه كذلك في رأي العين، وحقيقتُه لا يحيطُ بعلمها غيرُ الله تعالى.

وعلى الرابع والخامس تذييلٌ للقصة أو القصتين، فلا يأباهما كما تُوهِّم.

وعلى السادس تتميمٌ يؤكِّدُ أنَّه سنَّ بهم سنَّته فيمن وجدهم في مغرب الشمس.

﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ﴿٩٢﴾﴾ طريقاً ثالثاً معترضاً بين المشرق والمغرب، آخذاً من مطلع الشمس إلى الشمال.

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ﴾ أي: الجبلين، قال في «القاموس»: السدُّ: الجبل والحاجز[1]. وإطلاقُ السدِّ عليه؛ لأنَّه سَدَّ فجّاً من الأرض. وقيل: إطلاقُ ذلك عليه هنا لعلاقة المجاورة، وليس بذاك.

وقرأ نافع وابنُ عامر وحمزة والكسائيُّ وأبو بكر ويعقوب بضمِّ السين[2]. والمعنى ـ على ما قال الكسائيُّ ـ واحد.

وقال الخليل وسيبويه: السدُّ بالضمِّ الاسم، وبالفتح المصدر.

وقال ابن أبي إسحاق: الأوَّل ما رأته عيناك، والثاني ما لا تريانه.

وقال عكرمة وأبو عمرو بن العلاء وأبو عبيدة: الأوَّلُ ما كان من خلق الله تعالى لا دخل لصنع البشر فيه، والثاني ما كان لصنع البشر دخلٌ فيه[3]، ووجهُ

---

(١) القاموس (سدد).

(٢) التيسير ص١٤٥، والنشر ٢/ ٣١٥.

(٣) انظر مجاز القرآن ١/ ٤١٤.

دلالة المضموم على ذلك أنَّه بمعنى مفعول، ولكونه لم يذكر فاعلُه فيه دلالة على تعيُّنه وعدم ذهاب الوهم إلى غيره، فيقتضي أنَّه هو الله تعالى، وأمَّا دلالةُ المفتوح على أنَّه من عمل العباد، فللاعتبار بدلالة الحدوث، وتصويرِ أنَّه هاهو ذا يفعله، فليشاهد[1]، وهذا يناسبُ ما فيه مدخل العباد، على أنَّه يكفي فيه فوات ذلك التفخيم.

وأنتَ تعلمُ أنَّ القراءةَ بهما ظاهرةٌ في توافقهما، وعدم ذكر الفاعل والحدوث أمران مشتركان.

وعكسَ بعضهم فقال: المفتوحُ ما كان من خلقه تعالى، إذ المصدر لم يذكر فاعله، والمضموم ما كان بعمل العباد؛ لأنَّه بمعنى مفعول، والمتبادر منه ما فعله العباد. وضعفُه ظاهر.

وانتصاب «بين» على المفعوليَّة؛ لأنَّه مبلوغ، وهو من الظروف المتصرِّفة ما لم يركَّب مع آخر مثله.

وقيل: إنَّه ظرفٌ، والمفعول به محذوفٌ، وهو: ما أراده، أو نحوه.

وهذان السدَّان فيما يقرب من عرض تسعين من جهة الشمال، وهو المراد بآخر الجربياء في كتاب حزقيال عليه السلام. وقد ذَكر بعضُ أحبار اليهود أنَّ يأجوجَ ومأجوجَ في منتهى الشمال، حيث لا يستطيعُ أحدٌ غيرهم السكنى فيه، وهم في زاويةٍ من ذلك، لكنهم لم يتحقَّق عندهم أنَّهم فيما يلي المشرقَ من الشمال أو فيما يلي المغرب منه، وهذا موافقٌ لما ذكرناه في موضع السدَّين، وهو الذي مال إليه كاتب چلبي.

وقيل: هما جبلا أرمينية وأَذْرَبيجان، ونسب ذلك إلى ابن عباس رضي الله عنهما، وإليه يميلُ صنيعُ البيضاوي[2].

وتُعقِّبَ بأنَّه توهُّمٌ، ولعلَّ النسبةَ إلى الحبر غيرُ صحيحة، وكأنَّ من يَزعُم ذلك يَزعُم أنَّ سدَّ ذي القرنين هو السدُّ المشهور في باب الأبواب، وهو ـ مع استلزامه

---

(١) في حاشية الخفاجي ٦/ ١٣٤ ـ والكلام فيه بنحوه ـ: وتصويره بأنه هاهو ذا يفعل ويشاهد.

(٢) في تفسيره مع حاشية الشهاب ٦/ ١٣٤.

أنْ يكونَ يأجوجُ ومأجوج الخزر[١] والترك ـ خلافُ ما عليه المؤرِّخون، فإنَّ باني ذلك السدِّ عندهم كسرى أنوشروان، وقيل: إسفنديار، وهو أيضاً لم يبقَ إلى الآن، بل خرب من قبل هذا بكثير، وزَعْمُ أنَّ السدَّ ويأجوج ومأجوج هناك، وأنَّ الكلَّ قد تلطَّف بحيث لا يُرى ـ كما يراه عصريُّنا رئيسُ الطائفة المسماة بالكشفيَّة السيد كاظم الرشتي ـ ضربٌ من الهذيان، وإحدى علامات الخذلان.

وقال ابنُ سعيد[٢]: إنَّ ذلك الموضع حيثُ الطول مئة وثلاثة وستون درجةً، والعرض أربعون درجةً.

وفيه أنَّ في هذا الطول والعرض بلاد الختا والجين، وليس هناك يأجوج ومأجوج، نعم هناك سدٌّ عظيمٌ يقرب من مئتين وخمسين ساعةً طولاً، لكنَّه ليس بين السدَّين، ولا بانيه ذو القرنين، ولا يكاد يَصدُقُ عليه ما جاء في وصف سدِّه. ويمنعُ من القول بذلك أيضاً ما لا يخفى.

وقيل: هو بموضعٍ من الأرض لا نعلمه، وكم فيها من أرضٍ مجهولةٍ، ولعلَّه قد حال بيننا وبين ذلك الموضع مياهٌ عظيمةٌ، ودعوى استقراءِ سائر البراري والبحار غيرُ مسلَّمة، ويجوِّزُ العقل أنْ يكون في البحر أرضٌ نحو أمريقا[٣] لم يُظفَر بها إلى الآن، وعدم الوجدان لا يستلزمُ عدمَ الوجود، وبَعْدَ إخبارِ الصادق بوجود هذين السدَّين وما يتبعهما يلزمُنا الإيمان بذلك، كسائر ما أخبر به من الممكنات، والالتفاتُ إلى كلام المنكرين ناشئٌ من قلَّة الدين.

﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا﴾ أي السدَّين ﴿قَوْمًا﴾ أمَّةً من الناس، قيل: هم الترك. وزعم بعضُهم أنَّ القومَ كانوا من الجان، وهو زعمٌ باطلٌ، لا بعيدٌ كما قال أبو حيان[٤].

---

(١) في (م): الخزز.

(٢) هو المغربي، علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد، أبو الحسن، نور الدين، من ذرية عمار بن ياسر، مؤرِّخ أندلسي من الشعراء العلماء بالأدب، من تأليفه: وصف الأرض، وبسط الأرض؛ كلاهما في الجغرافيا. توفي سنة (٦٨٥هـ). بغية الوعاة ٢/ ٢٠٩، والأعلام ٥/ ٢٦.

(٣) يعني أمريكا.

(٤) في البحر المحيط ٦/ ١٦٣.

﴿لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ﴿٩٣﴾﴾ من أقوال أتباع ذي القرنين، أو من أقوال مَن عَدَاهم؛ لغرابة لغتهم، وبعدها عن لغات غيرهم، وعدم مناسبتها لها، مع قلَّة فطنتهم، إذ لو تقاربت فهموها، ولو كثرت فطنتهم فهموا ما يراد من القول بالقرائن، فتعلَّموه.

والظاهر إبقاء القول على معناه المتبادر، وزعم بعضُهم أنَّ الزمخشريَّ جعله مجازاً عن الفهم مطلقاً، أو عمَّا من شأنه أن يقال؛ ليشمل الإشارة ونحوها، حيث قال: أي: لا يكادون يفهمونه إلَّا بجهدٍ ومشقَّة من إشارةٍ ونحوها[(١)]. وفيه نظر. والظاهر أنَّه فهمَ من نفي «يكاد» إثباتَ الفهم لهم، لكن بعسرٍ، وهو بناء على قولِ بعضهم: إنَّ نفيها إثباتٌ، وإثباتَها نفيٌ، وليس بالمختار.

وقرأ الأعمشُ وابن أبي ليلى وخلف وابنُ عيسى الأصبهانيُّ وحمزة والكسائيُّ: «يُفقِهونَ»[(٢)] من الإفعال، أي: لا يكادون يُفهِمونَ الناسَ؛ لتلعثمهم وعدم تبيينهم الحروف.

﴿قَالُوا۟﴾[(٣)] بواسطة مترجمهم، فإسنادُ القول إليهم مجازٌ، ولعلَّ هذا المترجِم كان من قومٍ بقرب بلادهم، ويؤيِّدُ ذلك ما وقع في مصحف ابنِ مسعود: «قال الذين من دونهم»[(٤)].

أو بالذات على أنْ يكون فهمُ ذي القرنين كلامَهم وإفهامه إيَّاهم من جملة ما آتاه الله تعالى من الأسباب.

وقال بعضهم: لا يبعدُ أن يقال: القائلون قومٌ غيرُ الذين لا يفهمون قولاً، ولم يقولوا ذلك على طريق الترجمة لهم، وأيِّد بما في مصحف ابن مسعود، وأياً ما كان، فلا منافاة بين «لا يكادون يفقهون قولاً» و«قالوا».

---

(١) الكشاف ٢/ ٤٩٨.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٣، وانظر قراءة حمزة والكسائي وخلف في التيسير ص١٤٥، والنشر ٢/ ٣١٥.

(٣) بعدها في (م): أي. وضرب عليها في الأصل.

(٤) تفسير البيضاوي ٣/ ٢٣٥.

﴿يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ﴾ قبيلتان من ولد يافث بن نوح عليه السلام، وبه جزم وهب بن منبِّه وغيره، واعتمده كثيرٌ من المتأخِّرين.

وقال الكسائيُّ في «العرائس»[١]: إنَّ يافث سار إلى المشرق، فولد له هناك خمسةُ أولادٍ: جومر وبنرش وأشار وأسقويل ومياشح، فمن جومر جميع الصقالبة والروم وأجناسهم، ومن مياشح جميعُ أصناف العجم، ومن أشار يأجوج ومأجوج وأجناسهم، ومن أسقويل جميع الترك، ومن بنرش القفجق واليونان.

وقيل: كلاهما من الترك، وروي ذلك عن الضحاك.

وفي كلام بعضهم أنَّ الترك منهم؛ لما أخرجه ابنُ جرير وابن مردويه من طريق السُّدِّيِّ من أثرٍ قويٍّ: الترك سريَّةٌ من سرايا يأجوج ومأجوج، خرجت فجاء ذو القرنين فبنى السد، فبقوا خارجين عنه[٢].

وفي رواية عبد الرزاق عن قتادة أنَّ يأجوج ومأجوج ثنتان وعشرون قبيلةً، بنى ذو القرنين السدَّ على إحدى وعشرين، وكانت واحدةٌ منهم خارجةً للغزو، فبقت خارجة، وسميت الترك لذلك[٣].

وقيل: يأجوج من الترك، ومأجوج من الديلم. وقيل: من الجيل.

وعن كعب الأحبار أنَّ يأجوج ومأجوج من ولد آدم عليه السلام من غير حواء، وذلك أنَّه عليه السلام نام فاحتلم، فامتزجت نطفتُه في التراب، فخلق منها يأجوج ومأجوج.

ونقل النوويُّ في «فتاواه» القولَ بأنَّهم أولادُ آدم عليه السلام من غير حواء عن

---

(١) كذا قال المصنف، وكتاب العرائس ـ وهو قصص الأنبياء المسمى «عرائس المجالس» ـ هو لأبي إسحاق الثعلبي، وللكسائي هذا وهو أبو الحسن محمد بن عبد الله كتاب اسمه قصص الأنبياء أيضاً. ينظر الإعلان بالتوبيخ للسخاوي ص ١٦٠، وتفسير القرطبي ٨/ ٤٣٧.

(٢) لم أقف على من نسبه لابن جرير، ونسبه السخاوي في المقاصد الحسنة ١/ ٥٦، وابن حجر في فتح الباري ١٣/ ١٠٧، والعجلوني في كشف الخفاء ١/ ٣٨ لابن مردويه فقط.

(٣) عزاه السخاوي في المقاصد الحسنة ١/ ٥٦، وابن حجر في فتح الباري ١٣/ ١٠٧، والسيوطي في الدر المنثور ٤/ ٢٥٠، والعجلوني في كشف الخفاء ١/ ٣٨-٣٩ لابن أبي حاتم. ولم أقف على من نسبه لعبد الرزاق.

جماهير العلماء، وتَعقَّب دعوى الاحتلام بأنَّ الأنبياءَ عليهم السلام لا يحتلمون.

وأُجيبَ بأنَّ المنفيَّ الاحتلامُ بمن لا تحلُّ لهم، فيجوزُ أن يحتلموا بنسائهم، فلعلَّ احتلامَ آدم عليه السلام من القسم الجائز. ويحتمل أيضاً أنْ يكون منه عليه السلام إنزالٌ من غير أنْ يرى نفسَه أنَّه يجامعُ، كما يقع كثيراً لأبنائه.

واعتُرِضَ أيضاً بأنَّه يلزمُ على هذا أنَّهم كانوا قبل الطوفان ولم يهلكوا به.

وأجيبَ بأنَّ عموم الطوفان غيرُ مجمعٍ عليه، فلعلَّ القائل بذلك ممَّن لا يقول بعمومه.

وأنا أرى هذا القول حديثَ خرافة.

وقال الحافظ ابنُ حجر: لم يَرِد ذلك عن أحدٍ من السلف إلَّا عن كعب الأحبار، ويردُّه الحديثُ المرفوع أنَّهم من ذرِّيَّة نوح عليه السلام، ونوح من ذرِّيَّة حواء قطعاً[1].

وكأنه عَنَى بالحديث غيرَ ما روي عن أبي هريرة مرفوعاً: «ولد لنوح سام وحام ويافث، فولد لسام العربُ وفارس والروم، وولد لحام القبط والبربر والسودان، وولد ليافث يأجوج ومأجوج والترك والصقالبة»، فإنَّه صرَّح بأنَّه ضعيفٌ[2].

وفي التوراة في السفر الأول في الفصل العاشر التصريحُ بأنَّ يأجوج من أبناء يافث[3]. وزعم بعضُ اليهود أنَّ مأجوجَ اسمٌ للأرض التي كان يسكنُها يأجوج، وليس اسماً لقبيلة، وهو باطلٌ بالنصِّ.

---

(١) فتح الباري ١٣/ ١٠٧. وقال ابن حجر في موضع آخر من الفتح ٦/ ٣٨٦: وهو قول منكر جدًّا، لا أصل له إلا عن بعض أهل الكتاب.

(٢) في الفتح ١٣/ ١٠٧، وأخرجه البزار (٢١٨ - كشف الأستار)، وقال في إثره: لا نعلم أسنده عن النبي ﷺ إلا أبو هريرة بهذا الإسناد، تفرد به يزيد بن سنان، وتفرد به ابنه عنه، ورواه غيره مرسلاً، وإنما جعله من قول سعيد. اهـ.
وأخرجه أحمد في العلل ٣/ ٣٥، وابن سعد في الطبقات ١/ ٤٢-٤٣، والحاكم في المستدرك ٤/ ٤٦٣ من قول سعيد بن المسيب.
وسيذكر المصنف نحو هذا الخبر، عند تفسير الآية (٧٧) من سورة الصافات، ويقول بعده: ولا أعرف حال الخبر!؟

(٣) العهد القديم، سفر التكوين ص٨٣.

والظاهر أنَّهما اسمان أعجميَّان، فمنع صرفهما للعَلَمية والعجمة. وقيل: عربيان، من أَجَّ الظليمُ إذا أسرع، وأصلهما الهمزة، كما قرأ عاصم والأعمش ويعقوب في رواية(١)، وهي لغة بني أسد، ووزنهما مفعول، وبناء مفعول من ذلك مع أنَّه لازمٌ؛ لتعدِّيه بحرف الجر.

وقيل: إنْ كان ما ذُكر منقولاً فللتعدِّي، وإنْ كان مرتجلاً فظاهر.

وقال الأخفش: إنْ جعلنا ألفهما أصليَّة، فيأجوج يفعول، ومأجوج مفعول، كأنَّه من أجيج النار، ومن لم يهمزهما جعلها زائدةً، فياجوج من يججت، وماجوج من مججت(٢).

وقال قطرب في غير الهمز: ماجوج فاعول من المجِّ، وياجوج فاعول من اليج.

وقال أبو الحسن علي بن عبد الصمد السخاويُّ(٣): الظاهرُ أنَّه عربيٌّ، وأصله الهمز، وتركه على التخفيف، وهو إمَّا من الأجَّة وهو الاختلاف، كما قال تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾ [الكهف: ٩٩]، أو من الأجِّ، وهو سرعة العَدْو، قال تعالى: ﴿وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٦] أو من الأَجَّة، وهي شدَّة الحرِّ، أو من أَجَّ الماء يؤجُّ أجوجاً إذا كان مِلْحاً مرّاً. انتهى.

وعلَّة منع الصرف على القول بعربيتهما العلميَّة والتأنيثُ باعتبار القبيلة.

وقرأ العجاج ورؤبة ابنه: «آجوج» بهمزة بدل الياء(٤).

وربما يقال: جوج، بلا همزة ولا ياء في غير القرآن، وجاء بهذا اللفظ في كتاب حزقيال عليه السلام(٥).

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٦٣، وانظر قراءة عاصم في التيسير ص١٤٥-١٤٦، والنشر ١/ ٣٩٤-٣٩٥.

(٢) معاني القرآن للأخفش ٢/ ٦٢١.

(٣) هو العلامة شيخ القراء، علم الدين، له شرح الشاطبية، وجمال القراء، وغيرها، توفي سنة (٦٤٣ هـ). سير أعلام النبلاء ٢٣/ ١٢٢-١٢٤.

(٤) القراءات الشاذة ص٨٢، والبحر المحيط ٦/ ١٦٣.

(٥) العهد القديم، سفر حزقيال ص١٨٣٢.

﴿مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ أي: في أرضنا بالقتل والتخريب، وسائر وجوه الإفساد المعلوم من البشر.

وقيل: بأخذ الأقوات وأكلها، روي أنَّهم كانوا يخرجونَ أيام الربيع، فلا يتركون شيئاً أخضر إلَّا أكلوه، ولا يابساً إلا احتملوه.

وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن حبيب الأوصافيّ[1] أنَّه قال: كان فسادهم أنَّهم يأكلون الناس.

واستُدِلَّ بإسناد «مفسدون» إلى «يأجوج ومأجوج» على أنَّ أقلَّ الجمع اثنان، وليس بشيءٍ أصلاً.

﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا﴾ أي: جعلاً من أموالنا، والفاء لتفريع العرض على إفسادهم في الأرض.

وقرأ الحسن والأعمش وطلحة وخلف وابنُ سعدان وابن عيسى الأصبهانيُّ وابنُ جبير الأنطاكيُّ وحمزة والكسائيُّ: «خراجاً» بألف بعد الراء[2]، وكلاهما بمعنى واحد، كالنول والنوال.

وقيل: الخرج المصدر أطلق على الخراج، والخراجُ الاسم لما يخرج.

وقال ابن الأعرابيّ: الخرجُ على رؤوس، يقال: أدِّ خراج رأسك، والخراج على الأرض، يقال[3]: أدِّ خراج أرضك.

وقال ثعلب: الخرج أخصُّ من الخراج.

وقيل: الخرج المال يُخْرَجُ مَرَّةً، والخراج الخرج المتكرِّر.

وقيل: الخرج ما تبرَّعْتَ به، والخراج ما لزمك أداؤه.

﴿عَلَىٰ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿٩٤﴾﴾ حاجزاً يمنعهم من الوصول إلينا. وقرأ نافع

---

(١) في الدر المنثور ٤/ ٢٥١: الأرجاني.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٤. وقراءة حمزة والكسائي في التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٥، وقراءة خلف من العشرة في النشر.
(٣) من قوله: أدِّ خراج.. إلى هنا ساقط من (م).

وابن عامر وأبو بكر: «سُدًّا» بضم السين[1].

﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي﴾ بالإدغام، وقرأ ابنُ كثير وحميد بالفكِّ[2]، أي: الذي مكنني ﴿فِيهِ رَبِّي﴾، وجعلني فيه سبحانه مكيناً قادراً من الملك والمال وسائر الأسباب ﴿خَيْرٌ﴾ أي: ممَّا تريدون أنْ تبذُلوه إليَّ من الخرج، فلا حاجةَ بي إليه.

﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ أي: بما يُتقوَّى به على المقصود من الآلات، كزُبَر الحديد، أو من الناس، أو[3] الأعمِّ منهما.

والفاءُ لتفريع الأمر بالإعانة على خيريَّة ما مكَّنهُ الله تعالى فيه من مالِهم، أو على عدم قبول خرجهم.

﴿أَجْعَلْ﴾ جواب الأمر ﴿بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ﴾ تقديمُ إضافة الظرف إلى ضمير المخاطبين على إضافته إلى ضمير يأجوج ومأجوج؛ لإظهار كمال العناية بمصالحهم، كما راعوه في قولهم: «بيننا وبينهم».

﴿رَدْمًا ﴿٩٥﴾﴾ أي: حاجزاً حصيناً، وحجاباً متيناً، وهو أكبر من السدِّ وأوثق، يقال: ثوبٌ مُرَدَّمٌ، أي: فيه رقاعٌ فوق رقاع، ويقال: سحابٌ مُرَدَّمٌ، أي: متكاثفٌ بعضُه فوق بعض.

وذُكر أنَّ أصلَ معناه: سدُّ الثُّلمة بالحجارة ونحوها، وقيل: سدُّ الخلل مطلقاً، ومنه قول عنترة:

هل غادرَ الشعراءُ من متردَّمِ[4]

ثمَّ أُطلِق على ما ذكر.

وقيل: هو والسدُّ بمعنى.

---

(١) التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٥. وهي قراءة أبي جعفر ويعقوب من العشرة.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٤، وقراءة ابن كثير في التيسير ص١٤٦، والنشر ١/ ٣٠٣ و٢/ ٣١٥.

(٣) بعدها في الأصل: من.

(٤) هو صدر البيت الأول من معلقة عنترة، وعجزه:

أم هل عرفت الدار بعد توهُّم

انظر ديوان عنترة ص١٨٢. طبعة المكتب الإسلامي.

ويؤيِّدُ الأولَ ما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس ﷺ أنَّه قال: هو كأشدِّ الحجاب[1]، وعليه يكون قد وعدَهم بالإسعاف بمرامهم فوق ما يرجونه، وهو اللائق بشأن الملوك.

﴿ءَاتُونِي زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ﴾ جمع زُبرة، كغُرَف في غرفة، وهي القطعة العظيمة، وأصل الزبر الاجتماع، ومنه زَبرتُ الكتابَ: جمعت حروفه، وزُبرة الأسد لما اجتمعَ على كاهله من الشَّعر. وأخرج الطستيُّ عن ابن عباس أنَّ نافع بنَ الأزرق سأله عن «زبر الحديد» فقال: قطعه، وأنشدَ قول كعب بن مالك:

تلظَّى عليهم حين شدَّ حميُّها ... بزبر الحديد والحجارة شاجرُ[2]

وطَلَبُ إيتاءِ الزبر لا ينافي أنَّه لم يَقبل منهم شيئاً؛ لأنَّ المراد من الإيتاء المأمور به الإيتاءُ بالثمن، أو مجرد المناولة والإيصال، وإن كان ما آتوه له، لا إعطاء ما هو لهم، فهو معونةٌ مطلوبة، وعلى تسليم كون الإيتاء بمعنى الإعطاء لا المناولة يقال: إنَّ إعطاءَ الآلة للعمل لا يلزمه تملُّكها، ولو تملَّكها لا يعدُّ ذلك جُعلاً، فإنَّه إعطاءُ المال لا إعطاء مثل هذا، وينبئ عن أنَّ المرادَ ليس الإعطاءَ قراءةُ أبي بكر عن عاصم: «ردماً ائتوني» بكسر التنوين ووصل الهمزة[3]، من أتاه بكذا: إذا جاء به له، وعلى هذه القراءة نصب «زبراً» بنزع الخافض، أي: جيئوني بزبر الحديد.

وتخصيص زبرِ الحديد بالذكر دون الصخور والحطب ونحوهما؛ لما أنَّ الحاجة إليها أمسُّ، إذ هي الركن القويُّ في السدِّ، ووجودُها أعزُّ.

وقرأ الحسن: «زُبُر» بضمِّ الباء كالزاي[4].

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ﴾ في الكلام حذفٌ، أي: فآتوه إيَّاها، فأخذَ يبني شيئاً

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٥١.
(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٥١. والبيت في ديوان كعب ص١٦٧ بلفظ:
تلظى عليهم وهي قد شب حميها ... بزبر الحديد والحجارة ساجر
(٣) التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٥.
(٤) المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٣، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٨٦، والبحر المحيط ٦/ ١٦٤.

فشيئاً، حتى إذا جعل ما بين جانبَي الجبلين من البنيان مساوياً لهما في العلوّ، فـ «بين» مفعولُ «ساوى»، وفاعله ضميرُ ذي القرنين.

وقيل: الفاعل ضميرُ السدِّ المفهومُ من الكلام، أي: فآتوه إيَّاها، فأخذَ يسدُّ بها حتى إذا ساوى السدُّ الفضاءَ الذي بين الصدفين، ويفهم من ذلك مساواةُ السدِّ في العلوِّ للجبلين.

والصدفُ كما أشرنا إليه جانبُ الجبل، وأصله على ما قيل: الميل، ونقل في «الكشف» أنَّه لا يقال للمنفرد صدف، حتى يصادفَه الآخر، ثم قال: فهو من الأسماء المتضايفة، كالزوج وأمثاله.

وقال أبو عبيدة: هو كلُّ بناءٍ عظيمٍ مرتفع. ولا يخفى أنَّه ليس بالمراد هنا.

وزعم بعضهم أنَّ المرادَ به هنا الجبل، وهو خلاف ما عليه الجمهور.

وقرأ قتادةُ: «سَوَّى» من التسوية[١].

وقرأ ابن أبي أمية عن أبي بكر عن عاصم: «سُوويَ» بالبناء للمجهول[٢].

وقرأ ابنُ كثير وأبو عمرو وابن عامر والزهريُّ ومجاهد والحسن: «الصُّدُفين» بضمِّ الصاد والدال[٣]، وهي لغة حِمير، كما أنَّ فتحهما في قراءة الأكثرين لغةُ تميم[٤].

وقرأ أبو بكر وابن محيصن وأبو رجاء وأبو عبد الرحمن: «الصُّدْفين» بضمٍّ فسكون[٥].

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٣، والبحر المحيط ٦/ ١٦٤.

(٢) القراءات الشاذة ص٨٢، والبحر المحيط ٦/ ١٦٤.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١٦٤، وقراءة ابن كثير وأبي عمرو وابن عامر في التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٦. وهي قراءة يعقوب من العشرة.

(٤) هي قراءة نافع وحفص وحمزة والكسائي وأبي جعفر وخلف. انظر التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٦.

(٥) البحر المحيط ٦/ ١٦٤. وقراءة أبي بكر ـ راوية عاصم ـ في التيسيرص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٦.

وقرأ ابنُ جندب بفتح فسكون، وروي ذلك عن قتادة. وفي روايةٍ أخرى عنه أنَّه قرأ بضمٍّ ففتح، وهي قراءةُ أبان عن عاصم، وقرأ الماجشون بفتحٍ فضم[1].

﴿قَالَ﴾ للعَمَلة ﴿ٱنفُخُواْ﴾ أي: بالكيران في زبر الحديد الموضوعة بين الصدَفين، ففعلوا ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ﴾ أي: جعل المنفوخَ فيه ﴿نَارًا﴾ أي: كالنار في الحرارة والهيئة، فهو من التشبيه البليغ، وإسنادُ الجعل المذكور إلى ذي القرنين مع أنَّه فِعْلُ الفَعَلة؛ للتنبيه على أنَّه العمدةُ في ذلك، وهم بمنزلة الآلة.

﴿قَالَ﴾ للذين يتولَّون أمرَ النحاس من الإذابة وغيرها. وقيل: لأولئك النافخين، قال لهم بعد أن نفخوا في ذلك حتى صار كالنار، وتمَّ ما أراده منهم أوَّلاً: ﴿ءَاتُونِيٓ﴾ من الذين يتولَّون أمرَ النحاس ﴿أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرٗا ۝٩٦﴾ أي: آتوني قطراً أفرغ عليه قطراً، فحذف من الأول لدلالة الثاني عليه. وبه تمسَّك البصريُّون على أنَّ إعمال الثاني في باب التنازع أولى، إذ لو كان «قطراً» مفعول «آتوني» لأضمر مفعول «أفرغ»، وحذفُه وإن جاز لكونه فَضْلةً إلَّا أنَّه يوقعُ في لبس.

والقطر كما أشرنا إليه النُّحاسُ المذاب، وهو قول الأكثرين. وقيل: الرصاص المذاب. وقيل: الحديدُ المذاب. وليس بذاك.

وقرأ الأعمش وطلحة وحمزة وأبو بكر بخلافٍ عنه: «ائتوني» بهمزة الوصل[2]، أي: جيئوني، كأنَّه يستدعيهم للإعانة[3] باليد عند الإفراغ، وإسناد الإفراغ إلى نفسه للسرِّ الذي وقفت عليه آنفاً، وكذا الكلام في قوله: «أجعل»، وقوله: «ساوى» على أحد القولين.

﴿فَمَا ٱسۡطَٰعُوٓاْ﴾ بحذف تاء الافتعال تخفيفاً وحذراً عن تلاقي المتقاربين في المخرج، وهما الطاء والتاء.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٦٤-١٦٥. وانظر المحتسب ٢/ ٣٤، والقرطبي ١٣/ ٣٨٧.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٥، وقراءة حمزة وأبي بكر راوية عاصم في التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٥.
(٣) في (م): للإغاثة.

وقرأ حمزة وطلحة بإدغام التاء في الطاء[١]، وفيه جمعٌ بين الساكنين على غير حده، ولم يجوِّزهُ أبو عليّ[٢]، وجوَّزه جماعة.

وقرأ الأعشى عن أبي بكر: «فما اصطاعوا» بقلب السين صاداً لمجاورة الطاء[٣].

وقرأ الأعمش: «فما استطاعوا» بالتاء من غير حذف[٤].

والفاء فصيحة، أي: ففعلوا ما أُمروا به من إيتاء القطر أو الإتيان، فأفرغَ عليه، فاختلط والتصق بعضه ببعض، فصار جبلاً صلداً، فجاء يأجوجُ ومأجوج، وقصدُوا أنْ يعلوه وينقبوه، فما اسطاعوا ﴿أَن يَظْهَرُوهُ﴾[٥] أي: يعلوه ويرقوا فيه؛ لارتفاعه وملاسته، قيل: كان ارتفاعُه مئتي ذراع، وقيل: ألف وثمان مئة ذراع.

﴿وَمَا ٱسْتَطَٰعُوا۟ لَهُۥ نَقْبًا ۝٩٧﴾ لصلابته وثخانته. قيل: وكان عرضه خمسين ذراعاً، وكان أساسه قد بلغ الماء، وقد جعل فيه الصخر والنحاس المذاب، وكانت زبر الحديد للبناء فوق الأرض، ولا يخفى أنَّ إفراغ القطر عليها بعد أن أثَّرت فيها حرارةُ النار حتى صارت كالنار، مع ما ذكروا من أنَّ امتدادَ السدِّ في الأرض مئة فرسخ = لا يتمُّ إلَّا بأمرٍ إلهيٍّ خارج عن العادة، كصرف تأثير حرارة النار العظيمة عن أبدان المباشرين للأعمال، وإلَّا فمثلُ تلك الحرارة عادةً ممَّا لا يقدرُ حيوانٌ على أن يحومَ حولها، ومثل ذلك النفخُ في هاتيك الزبر العظيمة الكثيرة حتى تكون ناراً.

ويجوزُ أنْ يكون كلٌّ من الأمرين بواسطة آلاتٍ غريبةٍ، أو أعمالٍ أُوتيها هو أو أحدٌ ممَّن معه، لا يكاد أحدٌ يعرفها اليوم، وللحكماء المتقدِّمين - بل والمتأخرين - أعمالٌ عجيبةٌ يتوصَّلون إليها بآلاتٍ غريبةٍ تكادُ تخرجُ عن طور العقل، وهذا ممَّا لا شُبهة فيه، فليكن ما وقعَ لذي القرنين من ذلك القبيل.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٦٥، وقراءة حمزة في التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٦.
(٢) في الحجة ٥/ ١٧٨.
(٣) البحر المحيط ٦/ ١٦٥.
(٤) المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٤، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٨٩، والبحر المحيط ٦/ ١٦٥.
(٥) جاء في هامش الأصل ما نصه: قيل: أي: يظهروا عليه، فحذف، وأوصل الفعل. اهـ منه.

وقيل: كان بناؤه من الصخور مرتبطاً بعضُها ببعض بكلاليب من حديد ونحاس مذابٍ في تجاويفها، بحيث لم يبق هناك فرجةٌ[1] أصلاً.

وأخرج ابنُ جرير وابن مردويه عن أبي بكرة الثقفي[2] أنَّ رجلاً قال: يا رسول الله، قد رأيتُ سدَّ يأجوج ومأجوج، قال: «انعته لي»، قال: كالبُرْد المحبَّر، طريقةٌ سوداء، وطريقةٌ حمراء. قال: «قد رأيتَه»[3].

والظاهر أنَّ الرؤيةَ بصريَّةٌ لا مناميَّة، وهو أمرٌ غريبٌ إنْ صحَّ الخبر.

وأمَّا ما ذكره بعضُهم من أنَّ الواثق بالله العباسي أرسلَ سلاماً الترجمان للكشف عن هذا السدِّ، فذهبَ جهة الشمال في قصَّة تطول، حتى رآه ثم عاد، وذكر له من أمره ما ذكر؛ فثقاتُ المؤرِّخين على تضعيفه، وعندي أنَّه كذبٌ؛ لما فيه ممَّا تأبى عنه الآية، كما لا يخفى على الواقف عليه تفصيلاً.

ولا يخفى لطفُ الإتيان بالتاء في «استطاعوا» هنا.

﴿قَالَ﴾ أي: ذو القرنين لمن عنده من أهل تلك الديار وغيرهم ﴿هَٰذَا﴾ إشارة إلى السدِّ. وقيل: إلى تمكُّنه من بنائه، والفضل للمتقدِّم ليتَّحد مرجع الضمير المتأخِّر، أي: هذا الذي ظهر على يدي، وحصل بمباشرتي من السدِّ الذي شأنُه ما ذكر من المتانة وصعوبة المنال ﴿رَحْمَةٌ﴾ أي: أَثَرُ رحمةٍ عظيمةٍ، وعبَّر عنه بها

---

(١) في (م): فجوة.

(٢) تحرف في الأصل و(م) إلى: الشفي، وفي مطبوع الدر المنثور ٤/ ٢٥٠- وعنه نقل المصنف - إلى: النسفي.

(٣) لم أقف عليه في تفسير الطبري عن أبي بكرة الثقفي، بل أخرجه عن قتادة قال: ذكر لنا أن رجلاً قال: يا نبي الله. . .، وأخرجه الطبراني في مسند الشاميين (٢٧٥٨) من طريق قتادة عن رجل عن أبي بكرة الثقفي أن رجلاً أتى النبي ﷺ. . . فذكر نحوه.
وأخرجه الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق ٤/ ١٢ عن قتادة عن رجل من أهل المدينة أنه قال للنبي ﷺ. . . فذكر نحوه ثم قال: هذا إسناد صحيح إلى قتادة، فإن كان سمعه من هذا الرجل فهو حديث صحيح؛ لأن عدم معرفة اسم الصحابي لا تضر عند الجمهور؛ لأنهم كلهم عدول، ولكن قد اختلف فيه عن قتادة. . .
ثم بين الحافظ ابن حجر الخلاف عن قتادة، ذاكراً طرق الحديث، ومبيناً ما فيها، فانظره ثمة إن شئت.

للمبالغة ﴿مِّن رَّبِّي﴾ على كافَّة العباد، لا سيما على مجاوريه.

وكون السد رحمةً على العباد ظاهرٌ، وإذا جعلتَ الإشارةَ إلى التمكُّن، فكونه رحمةً عليهم باعتبار أنَّه سببٌ لذلك، وربما يرجِّح المتقدِّم أيضاً باحتياج المتأخِّر إلى هذا التأويل، وإنْ كان الأمرُ فيه سهلاً.

وفي الإخبار عنه بما ذُكر إيذانٌ ـ على ما قيل ـ بأنَّه ليس من قبيل الآثار الحاصلة بمباشرة الخلق عادةً، بل هو إحسانٌ إلهيٌّ محضٌ، وإن ظهر بالمباشرة.

وفي التعرُّض لوصف الربوبيَّة تربيةُ معنى الرحمة.

وقرأ ابن أبي عبلة: «هذه رحمة»[1] بتأنيث اسم الإشارة، وخُرِّجَ على أنَّه رعاية للخبر، أو جعل المشار إليه القدرة والقوة على ذلك.

﴿فَإِذَا جَآءَ وَعۡدُ رَبِّي﴾ أي: وقت وعده تعالى، فالكلام على حذف مضاف، أو الإسنادُ[2] إلى الوعد مجاز، وهو لوقته حقيقة. ويجوزُ أن يكون الوعدُ بمعنى الموعود، وهو وقته أو وقوعه، فلا حذف ولا مجاز في الإسناد، بل هناك مجازٌ في الطرف.

والمراد من وقت ذلك يوم القيامة. وقيل: وقت خروج يأجوج ومأجوج. وتُعقِّب بأنَّه لا يساعده النظم الكريم.

والمراد بمجيئه ما ينتظمُ مجيئَه ومجيء مباديه، من خروجهم، وخروج الدجال، ونزول عيسى عليه السلام، ونحو ذلك، لا دنوُّ وقوعه فقط كما قال الزمخشريُّ[3] وغيره، فإنَّ بعضَ الأمور التي ستُحكى تقعُ بعد مجيئه حتماً.

﴿جَعَلَهُۥ﴾ أي: السدَّ المشار إليه مع متانته ورصانته ﴿دَكَّآءَ﴾ بألف التأنيث الممدودة، والموصوفُ مؤنَّثٌ مقدَّر، أي: أرضاً مستوية. وقال بعضهم: الكلامُ على تقدير مضاف، أي: مثل دكاء. وهي ناقةٌ لا سنامَ لها، ولا بد من التقدير؛ لأنَّ السدَّ مذكَّرٌ لا يوصف بمؤنَّث.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٤، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٩٠، والبحر المحيط ٦/ ١٦٥.

(٢) في (م): والإسناد.

(٣) في الكشاف ٢/ ٤٩٩.

وقرأ غير الكوفيين: «دكّاً»[1] على أنَّه مصدر دكَكْتُه، وهو بمعنى المفعول، أي: مدكوكاً مسوًّى بالأرض، أو على ظاهره والوصف به للمبالغة، والنصب على أنَّه مفعولٌ ثانٍ لـ «جعل»، وهي بمعنى صيَّر.

وزعم ابنُ عطية أنها بمعنى خلق[2]. وليس بشيء.

وهذا الجعلُ وقتَ مجيء الوعد بمجيء بعض مباديه، وفيه بيانٌ لعظم قدرته تعالى شأنه بعد بيان سعة رحمته عزَّ وجل.

وكأنَّ علمه بهذا الجعل - على ما قيل - من توابع علمه بمجيء الساعة، إذ من مباديها دكُّ الجبال الشامخة الراسخة ضرورةَ أنَّه لا يتمُّ بدونها، واستفادتُه العلمَ بمجيئها ممَّن كان في عصره من الأنبياء عليهم السلام، ويجوزُ أنْ يكون العلم بجميع ذلك بالسماع من النبيِّ، وكذا العلمُ بمجيء وقت خروجهم، على تقديرِ أن يكون ذلك مراداً من الوعد، يجوز أن يكون عن اجتهاد، ويجوز أنْ يكون عن سماع.

وفي كتاب حزقيال عليه السلام الإخبارُ بمجيئهم في آخر الزمان من آخر الجربياء في أممٍ كثيرةٍ لا يحصيهم إلَّا الله تعالى، وإفسادهم في الأرض، وقصدهم بيت المقدس، وهلاكهم عن آخرهم في بريته بأنواعِ من العذاب، وهو عليه السلام قبل إسكندر غالب دارا، فإذا كان هو ذا القرنين، فيمكنُ أن يكون وقفَ على ذلك فأفاده علماً بما ذكر. والله تعالى أعلم.

ثمَّ إنَّ في الكلام حذفاً، أي: وهو يستمرُّ إلى آخر الزمان، فإذا جاء وعدُ ربِّي جعله دكاء.

﴿وَكَانَ وَعۡدُ رَبِّي﴾ أي: وعده سبحانه المعهود، أو كلُّ ما وعدَ عزَّ وجلَّ به، فيدخلُ فيه ذلك دخولاً أوَّليًّا.

﴿حَقّٗا ٩٨﴾ ثابتاً لا محالة، واقعاً البتة، وهذه الجملة تذييلٌ من ذي القرنين لما ذكره من الجملة الشرطية، وتأكيدٌ لمضمونها، وهو آخر ما حكي من قصَّته.

---

(١) التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٢٧١.

(٢) المحرر الوجيز ٦/ ٥٤٤.

وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ﴾ كلامٌ مسوقٌ من جنابه سبحانه وتعالى، وضمير الجمع المجرور عند بعض المحققين للخلائق، والتركُ بمعنى الجعل، وهو من الأضداد، والعطفُ على قوله تعالى: (جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ)، وفيه تحقيقٌ لمضمونه، ولا يضرُّ ذلك كونُه محكيّاً عن ذي القرنين، أي: جعلنا بعض الخلائق ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ أي: يوم إذ جاء الوعدُ بمجيء بعض مباديه ﴿يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾ آخرَ منهم. والموجُ مجازٌ عن الاضطراب، أي: يضطربون اضطرابَ البحر، يختلطُ إنسهم وجنُّهم من شدَّة الهول، وروي هذا عن ابن عباس، ولعلَّ ذلك لعظائم تقعُ قبل النفخة الأولى.

وقيل: الضمير للناس، والمراد: وجعلنا بعضَ الناس يوم إذ جاء الوعدُ بخروج يأجوج ومأجوج يموجُ في بعضٍ آخر؛ لفزعهم منهم وفرارهم. وفيه بعد.

وقيل: الضميرُ للناس أيضاً، والمراد: وجعلنا بعض النَّاس يوم إذ تمَّ السدُّ يموجُ في بعضهم؛ للنظر إليه والتعجُّب[1] منه. ولا يخفى أنَّ هذا يُتَعجَّب منه.

وقال أبو حيَّان: الأظهر كونُ الضمير ليأجوج ومأجوج[2]، أي: وتركنا بعض يأجوج ومأجوج يموجُ في بعض آخر منهم حين يخرجون من السدِّ مزدحمين في البلاد، وذلك بعد نزول عيسى عليه السلام، ففي «صحيح مسلم» من حديث النواس بن سمعان بعد ذكر الدجَّال وهلاكه بباب لُدٍّ على يده عليه السلام: «ثمَّ يأتي عيسى عليه السلام قوماً[3] قد عصمهم الله تعالى من الدجَّال، فيمسحُ [عن] وجوههم، ويحدِّثُهم بدرجاتهم في الجنَّة، فبينما هو[4] كذلك، إذ أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام: إنِّي قد أخرجتُ عباداً لي لا يدانِ لأحدٍ بقتالهم، فحرِّز عبادي إلى الطور[5]، ويبعث الله تعالى يأجوجَ ومأجوج، فيخرجون على الناس فينشفون الماء، ويتحصَّن الناسُ منهم في حصونهم، ويضمُّون إليهم مواشيهم، فيشربون مياه الأرض، حتى إنَّ بعضَهم ليمرُّ بالنهر فيشربون ما فيه حتى يتركوه

(١) في (م): والتعجيب.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٥.
(٣) في صحيح مسلم: «قومٌ».
(٤) في الأصل و(م): هم. والمثبت من صحيح مسلم.
(٥) صحيح مسلم (٢٩٣٧): (١١٠)، وما سلف بين حاصرتين منه.

يبساً، حتى إنَّ مَنْ يمرُّ من بعدهم ليمرُّ بذلك النهر، فيقول: قد كان هاهنا ماءٌ مرَّةً[١]، ويُحصَر عيسى نبيُّ الله وأصحابُه، حتى يكون رأسُ الثور ورأسُ الحمار لأحدهم خيراً من مئة دينار»[٢].

وفي رواية مسلم وغيره: «فيقولون: لقد قتلنا من في الأرض، هلمَّ نقتل من في السماء، فيرمونَ نشابهم إلى السماء، فيردُّها الله تعالى عليهم مخضوبةً دماً»[٣] للبلاء والفتنة، «فيرغبُ نبيُّ الله وأصحابه إلى الله تعالى، فيرسل عليهم النغف في رقابهم، فيصبحون فَرْسى»[٤]. وفي رواية: «دُوداً[٥] كالنَّغَفِ في أعناقهم فيصبحونَ موتى، كموت نفسٍ واحدة، لا يسمع لهم حسٌّ، فيقول المسلمون: ألَا رجلٌ يشري لنا نفسه، فينظر ما فعلَ هذا العدوُّ، فيتجرَّد رجلٌ منهم محتسباً نفسه، قد وطَّنها على أنَّه مقتولٌ، فينزل فيجدهم موتى، بعضهم على بعض، فينادي: يا معشرَ المسلمين، ألا أبشروا، إنَّ الله عزَّ وجلَّ قد كفاكم عدوَّكم، فيخرجون من مدائنهم وحصونهم، فيسرِّحون مواشيهم، فما يكون لها مرعى إلَّا لحومُهم، فتشكر أحسنَ ما شكرت عن شيء».

«ويهبط نبيُّ الله عيسى عليه السلام وأصحابه إلى الأرض، فلا يجدونَ فيها موضع شبرٍ إلَّا ملأه زهمهم ونتنهم»[٦] «فيستغيثون بالله تعالى فيبعثُ الله سبحانه ريحاً يمانيةً غبراء، فتصيرُ على الناس غمّاً ودخاناً، ويقع عليهم الزكمةُ، ويكشف

---

(١) من قوله: «ويبعث الله تعالى يأجوج... إلى هنا ليس في صحيح مسلم، بل أخرجه ابن ماجه (٤٠٧٩)، وأحمد (١١٧٣١)، والطبري ١٥/ ٣٩٩-٤٠٠، وابن حبان (٦٨٣٠) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ. ثم عاد إلى رواية النواس.

(٢) من قوله: «ويحصر عيسى... إلى هنا» تتمة حديث النواس، وقوله: «ورأس الحمار» ليس في صحيح مسلم ولم أقف عليه.

(٣) صحيح مسلم (٢٩٣٧): (١١١).

(٤) من قوله: «فيرغب نبي الله» إلى هنا عاد إلى رواية النواس.

(٥) في (م): داود. وهو تحريف. وهذه الرواية من بقية حديث أبي سعيد الخدري السالف بعضه قريباً. ووقع في سنن ابن ماجه: دواب. بدل: دوداً.

(٦) من قوله: «ويهبط نبي الله عيسى...» إلى هنا في صحيح مسلم من تتمة حديث النواس بن سمعان السالف بعضه قريباً.

ما بهم بعد ثلاثة أيام، وقد قذفت الأرضُ جيفَهم في البحر»[1] وفي رواية: «فيرغب نبيُّ الله عيسى عليه السلام وأصحابه إلى الله عزَّ وجلَّ فيرسل طيراً كأعناق البخت، فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله تعالى»[2] وفي رواية: «فترميهم في البحر» وفي أخرى: «في النار» ولا منافاةَ كما يظهر بأدنى تأمُّل.

ثمَّ يرسلُ الله عزَّ وجلَّ مطراً لا يُكِنُّ منه بيتُ مدرٍ ولا وبرٍ، فيغسلُ الأرضَ حتى يتركها كالزلقة[3]، ثم يقال للأرض: أنبتي ثمرتك، ورُدِّي بركتك، فيومئذٍ تأكلُ العصابةُ من الرمانة، ويستظلُّون بقِحْفِها، ويبارك في الرِّسْلِ، حتى إنَّ اللّقحةَ من الإبل لتكفي الفئام[4] من الناس»[5].

و«يوقد المسلمون من قسيِّ يأجوجَ ومأجوجَ ونشابهم وأترستهم سبع سنين»[6].

ولعلَّ الله تعالى يحفظُ ذلك في الأودية ومواضع السيول زيادةً في سرور المسلمين، أو يحفظُها حيث هلكوا، ، ولا يلقيها معهم حيث شاء، ولا يُعجِز اللهَ تعالى شيءٌ.

والحديث يدلُّ على كثرتهم جدّاً، ويؤيِّدُ ذلك ما أخرجه ابنُ حبَّان في «صحيحه» عن ابن مسعود مرفوعاً: «إنَّ يأجوجَ ومأجوج أقلُّ ما يتركُ أحدهم من صلبه ألفاً من الذريَّة»[7]. وحملَه بعضُهم على طول العمر.

---

(١) أخرجها نعيم بن حماد كما ذكر ابن كثير في «النهاية في الفتن والملاحم» ١/ ١٣٣ ضمن حديث طويل تحت عنوان: خبر عجيب ونبأ غريب. ثم قال في آخره: قال شيخنا الذهبي: وهذا الحديث شبه موضوع. .

(٢) هي قطعة من حديث النواس بن سمعان عند مسلم.

(٣) في صحيح مسلم: كالزلفة. قال النووي في شرحه على صحيح مسلم ١٨/ ٦٩: روي بفتح الزاي واللام والقاف، وروي: «الزُّلْفَة» بضم الزاي وإسكان اللام وبالفاء، وروي: «الزَّلَفة» بفتح الزاي واللام وبالفاء. وقال القاضي: روي بالفاء والقاف وبفتح اللام وبإسكانها. وكلها صحيحة.

(٤) جاء فوق هذه الكلمة في الأصل ما نصه: بالفاء: الجماعة. اهـ منه.

(٥) قطعة من حديث النواس السالف.

(٦) أخرجه ابن ماجه (٤٠٧٦) من حديث النواس بلفظ: «سيوقد المسلمون. . .».

(٧) صحيح ابن حبان (٦٨٢٨).

وفي «البحر» أنَّه قد اختُلِفَ في عددهم وصفاتهم، ولم يصحَّ في ذلك شيء[١].

وأعجبُ ما روي في ذلك قولُ مكحول: الأرضُ مسيرةُ مئة عام؛ ثمانون منها يأجوج ومأجوج، وهي أمَّتان، كلُّ أمَّةٍ أربعمئة ألف أمَّة، لا تشبهُ أمَّةٌ الأخرى. وهو قولٌ باطل. ومثله ما روي عن أبي الشيخ عن أبي أمامة: الدنيا سبعةُ أقاليم، فليأجوج ومأجوج ستَّة، وللباقي إقليمٌ واحدٌ[٢]. وهو كلامُ من لا يعرفُ الأرض ولا الأقاليم.

نعم أخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم وصححه من طريق البكاليّ، عن ابن عمر[٣]: أنَّ الله تعالى جَزَّأ الإنس عشرةَ أجزاء؛ فتسعةٌ منهم يأجوج ومأجوج، وجزءٌ سائرُ الناس[٤]. إلَّا أنِّي لم أقف على تصحيحه لغيرِ الحاكم، وحُكم تصحيحه مشهورٌ.

ويعلم ممَّا تقدَّم وممَّا سيأتي إنْ شاءَ الله تعالى بطلانُ ما يزعمه بعض الناس من أنَّهم التاتار الذين أكثروا الفسادَ في البلاد وقتَّلوا الأخيار والأشرار، ولعمري إنَّ ذلك الزعم من الضلالة بمكان، وإنْ كان بين يأجوج ومأجوج وأولئك الكفرة مشابهةٌ قويةٌ[٥] لا تخفى على الواقفين على أخبار ما يكون وما كان[٦].

﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ الظاهر أنَّ المرادَ النفخةُ الثانية؛ لأنَّه المناسبُ لما بعد. ولعلَّ عدمَ التعرُّض لذكر النفخة الأولى؛ لأنَّها داهيةٌ عامَّةٌ، ليس فيها حالةٌ مختصَّةٌ بالكفَّار. وقيل: لئلَّا يقعَ الفصلُ بين ما يقعُ في النشأة الأولى من الأحوال والأهوال، وبين ما يقعُ منها في النشأة الآخرة.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٦٣.

(٢) الدر المنثور ٦/ ٢٥٠، وهو في العظمة (٩٤٤). وفيهما: عن عبدة بن أبي لبابة، بدل: عن أبي أمامة.

(٣) كذا في الأصل و(م) والدر المنثور ٦/ ٢٤٩. والصواب عبد الله بن عمرو كما في المصادر على ما يأتي التخريج الآتي ذكرها.

(٤) تفسير عبد الرزاق ٢/ ٢٨، وتفسير الطبري ١٦/ ٢٤٥، والمستدرك ٤/ ٤٩٠ وهو عند عبد الرزاق عن البكالي قوله.

(٥) في (م): تامة.

(٦) بعدها في (م): إبطال ما يزعمه بعض الناس من أنهم التتار. وليست في الأصل.

والصُّورُ قرنٌ، جاء في الآثار من وصفه ما يُدهش العقول. وقد صحَّ عن أبي سعيد الخدريِّ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كيف أَنْعَم وقد التقمَ صاحبُ القرنِ القرنَ، وحنا جبينه، وأصغى سمعَه، ينتظر أنْ يؤمرَ فينفخ»[١].

وزعمَ أبو عبيدة أنَّه جمع صورة[٢]، وأُيِّد بقراءة الحسن: «الصُّوَر» بفتح الواو[٣]، فيكون كسُورةٍ وسُوَر.

ورَدُّ ذلك أظهرُ من أن يخفى، ولذلك قال أبو الهيثم على ما نقل عنه الإمام القرطبيُّ[٤]: من أنكرَ أنْ يكون الصورُ قرناً فهو كمن أنكر العرشَ والصراطَ والميزان، وطلب لها تأويلات. وذكر[٥] أنَّ الأمَمَ مجمعةٌ على أنَّ النافخَ فيه إسرافيل عليه السلام.

﴿فَجَمَعْنَٰهُمْ﴾ أي: الخلائق بعدما تفرَّقت أوصالُهم وتمزَّقت أجسادُهم، في صعيدٍ واحدٍ للحساب والجزاء ﴿جَمْعًا ﴿٩٩﴾﴾ أي: جمعاً عجيباً لا يُكتنَه كنهُه.

﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ﴾ أظهرناها وأبرزناها ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ أي: يومَ إذ جمعنا الخلائقَ كافَّةً ﴿لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ منهم حيثُ جعلناها بحيثُ يرونَها ويسمعونَ لها تغيُّظاً وزفيراً ﴿عَرْضًا ﴿١٠٠﴾﴾ أي: عرضاً فظيعاً هائلاً لا يُقادر قَدْرُه.

وتخصيصُ العرض بهم مع أنَّها بمرأًى من أهل الجمع قاطبةً؛ لأنَّ ذلك لأجلهم خاصَّةً.

﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ﴾ وهم في الدنيا ﴿فِى غِطَآءٍ﴾ كثيفٍ وغِشاوةٍ غليظةٍ محاطةٍ بذلك من جميع الجوانب ﴿عَن ذِكْرِى﴾ عن الآياتِ المؤدِّية لأولي الأبصار المتدبِّرين فيها إلى ذكري بالتوحيد والتمجيد. فالذكر مجازٌ عن الآيات المذكورةِ، من باب

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٢٤٣)، وأحمد (١١٠٣٩).

(٢) مجاز القرآن ١/ ١٩٦، ٤١٦، ٢/ ١٦٢.

(٣) ذكرها ابن عطية في المحرر الوجيز ٢/ ٣٠٩، وأبو حيان في البحر ٤/ ١٦١ كلاهما عند تفسير الآية (٧٣) من سورة الأنعام.

(٤) تفسيره ١٣/ ٤٣٠.

(٥) أي: القرطبي.

إطلاق المسبَّب وإرادة السبب، وفيه أنَّ من لم ينظر نظراً يؤدِّي به إلى ذكرِ التعظيم؛ كأنَّه لا نظرَ له البتة. وهذا فائدةُ التجوُّز.

وقيل: الكلام على حذف مضاف، أي: عن آيات ذكري. وليس بذاك.

ويجوزُ أنْ يكون المرادُ بالأعينِ البصائرَ القلبيَّة، والمعنى: كانت بصائرُهم في غطاءٍ عن أنْ يذكروني على وجهٍ يليقُ بشأني، أو عن ذكري الذي أنزلته على الأنبياء عليهم السلام، ويجوزُ أن يُخَصَّ بالقرآنِ الكريم.

﴿وَكَانُوا﴾ مع ذلك ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠١﴾﴾ نفيٌ لسماعهم على أتمِّ وجه، ولذا عدل عن: وكانوا صمًّا، الأخصرِ إليه. والمرادُ أنَّهم مع ذلك كفاقدي حاسَّة السمع بالكليَّة، وهو مبالغةٌ في تصوير إعراضهم عن سماع ما يرشدُهم إلى ما ينفعُهم بعد تصويرِ تعاميهم عن الآيات المشاهَدَةِ بالأبصار، فلا حاجةَ إلى تقدير: لذكري، المراد منه القرآن، أو مطلق الشرائع الإلهيَّة، فإنَّه بعد تخصيص الذكر المذكور في النظم الكريم أوَّلاً بالآيات المشاهدة لا يصيرُ قرينةً على هذا الحذف.

قال ابن هشام في «المغني»: إنَّ الدليلَ اللفظيَّ لا بدَّ من مطابقته للمحذوف معنًى، فلا يصحُّ: زيدٌ ضاربٌ وعمرٌو، أي: ضاربٌ، على أنَّ الأول بمعناه المعروف، والثاني بمعنى مسافر[1]. وتقديرُ ذلك، وإرادة معنى الآيات منه مجازاً لتحقُّق الآيات في ضمن الكلام المعجِز = لا يخفى حالُه، وحالُ إرادةِ الآيات ثمَّ إرادة الكلام المعجز منها مجازاً بعد المجاز = أظهرُ.

وقال بعض المحققين: إنَّ تقديرَ ذلك إنَّما هو بقرينة قوله تعالى: (سَمْعًا)، وأنَّ الكافرين هذا حالُهم، لا بقرينة ذكر الذكر قبلُ ليجيء كلام ابن هشام.

ولا يخفى أنَّه لا كلامَ في تقدير الذكر بمعنى القرآن أو الشرائع الإلهيَّة إذا أريد من الذكر المذكور ذلك.

والموصولُ نعتُ الكافرين، أو بدلٌ منه، أو بيانٌ جيء به لذمِّهم بما في حيِّز الصلة، وللإشعار بعلِّيته لإصابة ما أصابهم من عَرْضِ جهنَّم لهم.

---

(١) مغني اللبيب ص٧٩٠.

﴿أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ أي: كفروا بي، كما يُعْرِب عنه قوله تعالى: (عِبَادِى)، والحسبان بمعنى الظنّ، وقد قرأ عبدُ الله: «أفظنَّ»[1].

والهمزةُ للإنكار والتوبيخ، على معنى إنكار الواقع واستقباحه، والفاء للعطف على مقدَّرٍ يُفصِح عنه الصلة، على توجيه الإنكار والتوبيخ إلى[2] المعطوفين جميعاً على ما اختاره شيخُ الإسلام[3]. والمعنى: أكفروا بي مع جلالة شأني فحسبوا ﴿أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى﴾ من الملائكة وعيسى ونحوهم عليهم السلام من المقرَّبين، كما تشعر به الإضافة، فإنَّ الأكثر أنْ تكونَ في مثل هذا اللفظ لتشريف المضاف.

واقتصرَ قتادة في المراد من ذلك على الملائكة، والظاهرُ إرادة ما يعمُّهم وغيرَهم ممَّن ذكرنا، واختارَه أبو حيان[4] وغيرُه.

ورُوي عن ابن عباس أنَّ المرادَ منه الشياطين. وفيه بعد، ولعلَّ الرواية لا تصحُّ.

وعن مقاتل أنَّ المرادَ الأصنامُ. وهو كما ترى.

وجَوَّزَ بعضُ المحقِّقين أنْ يُرَاد ما يعمُّ المذكورين والأصنامَ وسائرَ المعبودات الباطلة من الكواكبِ وغيرها تغليباً، ولعلَّ المقام يقتضي أنْ لا تكونَ الإضافةُ فيه للتشريف، أي: أفظنُّوا أنْ يتَّخذوا عبادي الذينَ هم تحتَ ملكي وسلطاني ﴿مِن دُونِىٓ﴾ أي: مجاوزينَ لي ﴿أَوْلِيَآءَ﴾ أي: معبودين أو أنصاراً لهم من بأسي.

وما في حيِّز صلة «أنْ»؛ قيل: سادٌّ مسدَّ مفعولي «حسب»، أي: أفحسبوا أنَّهم يتَّخذونهم أولياء. وكان مصبُّ الإنكار أنَّهم يتخذونهم كذلك، إلَّا أنَّه أقحمَ الحسبان للمبالغة.

وقيل: المراد ما ذكر على معنى أنَّ ذلك ليس من الاتِّخاذ في شيءٍ؛ لما أنَّه إنَّما يكونُ من الجانبين، والمتَّخَذون بمعزلٍ عن ولايتهم؛ لقولهم: ﴿سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم﴾ [سبأ: ٤١].

---

(١) الكشاف ٢/ ٥٠٠، والمحرر الوجيز ٣/ ٥٤٥، والبحر المحيط ٦/ ١٦٦.
(٢) في (م): وإلى. وهو خطأ.
(٣) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٤٨.
(٤) في البحر المحيط ٦/ ١٦٥.

وقيل: «أن» وما بعدها في تأويل مصدر مفعولٍ أوّل لـ «حسب». والمفعول الثاني محذوف، أي: أفحسبوا اتخاذَهم نافعهم، أو سبباً لرفع العذاب عنهم، أو نحو ذلك. وهو مبنيٌّ على تجويز حذف أحد المفعولين في باب علم، وهو مذهبُ بعض النحاة.

وتُعقِّب بأنَّ فيه تسليماً لنفس الاتِّخاذ واعتداداً به في الجملة، والأَوْلَى ما خلا عن ذلك.

هذا وفي «الكشف» أنَّ التحقيقَ أنَّ قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبَ﴾ معطوفٌ على «كانت» و«كانوا» دلالةً على أنَّ الحسبان ناشئٌ عن التعامي والتصامِّ، وأدخلَ عليه همزة الإنكار ذمّاً على ذمٍّ، وقطعاً له عن المعطوف عليهما لفظاً لا معنًى؛ للإيذان بالاستقلال المؤكِّد للذمِّ، كأنَّه قيل: لا يزيلون ما بهم من مَرَضَي الغشاوة والصمم، ويزيدون عليهما الحسبان المترتِّب عليهما. وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا﴾ من وضع الظاهر مقامَ المضمر زيادةً للذمِّ. انتهى.

وفي «إرشاد العقل السليم» ـ بعد نقل ما ذكر إلى قوله: كأنَّه قيل.. إلخ ـ: أنَّه يأبى ذلك تركُ الإضمار، والتعرُّض لوصفٍ آخرَ غير التعامي والتصامِّ، على أنَّهما أُخرجا مخرجَ الأحوال الجِبليَّة لهم، ولم يذكرا من حيث إنَّهما من أفعالهم الاختياريَّة الحادثة كحسبانهم ليحسنَ تفريعُه عليهما، وأيضاً فإنَّه دينٌ قديمٌ لهم لا يمكن جعله ناشئاً عن تصامِّهم عن كلام الله عزَّ وجلَّ، وتخصيصُ الإنكار بحسبانهم المتأخِّر عن ذلك تعسُّفٌ لا يخفى. انتهى[1]. ولا يخلو عن بحثٍ فتأمَّل.

وقرأ عليٌّ كرَّم الله تعالى وجهه، وزيد بن علي بن الحسين ﵃، والشافعيُّ عليه الرحمة، ويحيى بن يعمر، ومجاهد، وعكرمة، وقتادة، ونعيم بن ميسرة، والضحاك، وابن أبي ليلى، وابنُ محيصن، وأبو حيوة، ومسعود بن صالح، وابن كثير ويعقوب بخلافٍ عنهما: «أفحسْبُ» بإسكان السين وضم الباء، مضافاً إلى «الذين»[2]، وخُرِّجَ ذلك على أنَّ «حسب» مبتدأ، وهو بمعنى مُحْسِب، أي: كافي،

---

(١) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٤٨.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٦، وانظر القراءات الشاذة ص٨٢، والمحتسب ٢/ ٣٤، وقراءة ابن كثير ويعقوب المتواترة عنهما كقراءة الجمهور.

و«أنْ يتَّخذوا» خبرُه، أي: أفكافيهم اتِّخاذهم عبادي من دوني أولياء، وفيه دلالةٌ على غاية الذمِّ؛ لأنَّه جعل ذلك مجموعَ عدَّتهم يوم الحساب، وما يكتفون به عن سائر العقائد والفضائل التي لا بدَّ منها للفائز في ذلك اليوم.

وجعل الزمخشريُّ[1] المصدرَ المتحصِّلَ من «أنْ» والفعل فاعلاً لـ «حَسْب»؛ لأنَّه اعتمدَ على الهمزة، واسم الفاعل إذا اعتمدَ ساوى الفعل في العمل.

واعترض عليه أبو حيَّان بأنَّ «حَسْب» مؤوَّلٌ باسم الفاعل، وما ذكر مخصوصٌ بالوصف الصريح. ثم أشار إلى جوابه بأن سيبويه أجاز في: مررت برجلٍ خيرٌ منه أبوه، وبرجلٍ سواءٌ عليه الخير والشرُّ، وبرجلٍ أبٌ له صاحبه، وبرجلٍ أيُّما[2] رجلٍ هو، وبرجلٍ حسبُك من رجل [هو][3] = الرفع[4] بالصفات المؤوَّلة، وذكرَ أنَّهم أجازوا في: مررتُ برجلٍ أبي عشرةٍ أبوه، ارتفاعَ أبوه بأبي عشرة؛ لأنَّه في معنى والد عشرة، وحينئذٍ فلا كلام فيما ذكر الزمخشريُّ.

﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ﴾ أي: هيأناها، وهو ظاهرٌ في أنَّها مخلوقةٌ اليوم ﴿لِلْكَٰفِرِينَ﴾ المعهودين، عدلَ عن الإضمار ذمّاً لهم، وإشعاراً بأنَّ ذلك الاعتداد بسبب كفرهم المتضمِّن لحسبانهم الباطل.

﴿نُزُلًا ١٠٢﴾ أي: شيئاً يتمتَّعون به عند ورودهم، وهو ما يُقامُ به للنزيل - أي: الضيف - ممَّا حضرَ من الطعام، واختارَ هذا جماعةٌ من المفسرين. وفي ذلك - على ما قيل - تخطئةٌ لهم في حِسْبانهم، وتهكُّمٌ بهم[5]، حيث كان اتِّخاذُهم إيَّاهم أولياءَ من قبيل إعتادِ العتاد، وإعداد الزاد ليوم المعاد، فكأنَّه قيل: إنَّا أعتدنا لهم مكانَ ما أعدُّوا لأنفسِهم من العِدَّة والذخر جهنَّمَ عدَّةً.

---

(١) في الكشاف ٢/ ٥٠٠.

(٢) في الأصل و(م): إنما. والتصويب من البحر المحيط ٦/ ١٦٦- وعنه نقل المصنف - وكتاب سيبويه ٢/ ٢٦، والدر المصون ٧/ ٥٥٢.

(٣) ما بين حاصرتين من الكتاب والدر المصون.

(٤) في الأصل: بالرفع.

(٥) في الأصل و(م): به، والمثبت من تفسير أبي السعود ٥/ ٢٤٨، والكلام منه.

وفي إيرادِ النزل إيماءٌ إلى أنَّ لهم وراءَ جهنَّم من العذاب ما هي أنموذجٌ له، ولا يأبى ذلك قولُه تعالى: ﴿جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ﴾ [الكهف: ١٠٦]؛ لأنَّ المرادَ هناك أنَّها جزاؤهم بما فيها. فافهم.

وقال الزَّجَّاج: النزل موضع النزول[1]. وروي ذلك عن ابن عباس.

وقيل: هو جمعُ نازل، ونصبه على الحال.

وقرأ أبو حيوة وأبو عمرو بخلافٍ عنه: «نُزْلاً» بسكون الزاي[2].

﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿هَلْ نُنَبِّئُكُم﴾ خطابٌ للكفرة، وإذا حُمِل الاستفهامُ على الاستئذان كان فيه من التهكُّم ما فيه، والجمع في صيغة المتكلِّم؛ قيل: لتعيينه من أوَّل الأمر، وللإيذان بمعلوميَّة النبأ للمؤمنين أيضاً.

﴿بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾﴾ نصب على التمييز. وجُمِع مع أنَّ الأصل في التمييز الإفراد، والمصدرُ شاملٌ للقليل والكثير كما ذكر ذلك النحاة؛ للإيذان بتنوُّع أعمالهم، وقصد شمول الخسران لجميعها.

وقيل: جُمع لأنَّ ما ذكره النحاة إنَّما هو إذا كان المصدرُ باقياً على مصدريَّته، أمَّا إذا كان مؤوَّلاً باسم فاعل، فإنَّه يعاملُ معاملته، وهنا عمل بمعنى عامل، فجمع على أعمال، والمراد عاملين، والصفةُ تقع تمييزاً، نحو: لله تعالى درُّه فارساً.

وزعم بعضهم أنَّ «أعمالاً» جمع عامل. وتُعقِّب بأنَّ جمع فاعل على أفعال نادرٌ، وقد أنكره بعض النحاة في غير ألفاظٍ مخصوصة؛ كأشهاد جمع شاهد.

وقيل: جمع عَمِل، ككتف، بمعنى ذو عَمَل، كما في «القاموس»[3]. وهو كما ترى.

وزعم بعضُ المتأخِّرين أنَّه إذا اعتبر «أعمالاً» بمعنى عاملين؛ كان «الأخسرين» بمعنى الخاسرين؛ لأنَّ التمييز إذا كان صفةً كان عبارةً عن المنتصِب عنه، متَّحداً

---

(١) ونصُّ كلام الزجاج، كما في معاني القرآن له ٣/ ٣١٤: ونزلاً بمعنى منزلاً.

(٢) القراءات الشاذة ص٨٢، والبحر المحيط ٦/ ١٦٦.

(٣) مادة (عمل).

معه بالذات، محمولاً عليه بالمواطأة، حتى إنَّ النحاةَ صرَّحوا بأنَّه يحتملُ[1] الحال أيضاً، وهو خبرٌ عن ذي الحال معنًى، ومن البيِّن أنَّ أفعل التفضيل يمتنعُ أن يتَّحدَ مع اسم الفاعل؛ لمكان الزيادة، فحيث وقع اسمُ الفاعل تمييزاً وانتصبَ بـ «أفعل»، وجبَ أنْ يكونَ بمعنى فاعل ليتَّحدا.

وتعقَّبه بعضهم بأنَّ «أفعل» لا يكون مع اللام مُجَرَّداً عن معنى التفضيل، كما أنَّه لا يكون مجرَّداً عنه مع الإضافة، وإنَّما يكون ذلك إذا كان مع «من» كما صرَّح به ابنُ مالك في «التسهيل»[2] وذكره الرضيّ.

ولا يَخفى عليك ما في جميع ذلك من النظر، والحقُّ أنَّ الجمعيَّة ليست إلَّا لما ذكر أوَّلاً. نعم ذكر أبو البقاء أنَّه جمع لكونه منصوباً على أسماء الفاعلين[3]، وأوَّل ذلك بأنَّه أراد باسم الفاعل المعنى اللغويَّ، وأراد أنَّه جمع ليفيد التوزيع. على أنَّه لا يخلو عن شيء.

ثم إنَّ هذا ـ على ما في «إرشاد العقل السليم» ـ بيانٌ لحال الكفرة باعتبار ما صَدَرَ عنهم من الأعمال الحسنة في أنفسها، وفي حِسبانهم أيضاً، حيث كانوا معجبين بها، واثقين بنيل ثوابها ومشاهدة آثارها، غبَّ بيانِ أحوالهم باعتبار أعمالهم السيئة في أنفسها مع كونها حسنة في حسبانهم[4].

﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ﴾ أي: ضاعَ وبطل بالكلية عندَ الله عزَّ وجلَّ ﴿سَعْيُهُمْ﴾ في إقامة تلك الأعمال ﴿فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ متعلِّق بـ «سعي» لا: «ضَلَّ»؛ لأنَّ بطلان سعيهم غيرُ مختصٍّ بالدنيا.

قيل: المراد بهم أهل الكتابين، وروي ذلك عن ابن عباس وسعد بن أبي وقاص ومجاهد، ويدخل في الأعمال حينئذٍ ما عملوه من الأحكام المنسوخة المتعلِّقة بالعبادات.

---

(١) في (م): يجعل. وهو تحريف.
(٢) ص١٣٤.
(٣) إملاء ما من به الرحمن ٢/ ١٠٩.
(٤) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٤٩.

وقيل: الرهبان الذين يحبسون أنفسهم في الصوامع، ويحملونَها على الرياضات الشاقَّة.

وقيل: الصابئة، وسأل ابنُ الكواء عليًا كرَّم الله تعالى وجهه عنهم فقال: منهم أهل حروراء، يعني الخوارج.

واستشكل بأنَّ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ إلخ يأباهُ؛ لأنَّهم لا ينكرون البعث، وهم غير كفرة.

وأجيب بأنَّ «من» اتصالية، فلا يلزم أن يكونوا متصلين بهم من كلِّ الوجوه، بل يكفي كونهم على الضلال، مع أنَّه يجوزُ أنْ يكون ـ كرَّم الله تعالى وجهه ـ معتقداً لكفرهم، واستُحسِن أنَّه تعريضٌ بهم على سبيل التغليظ، لا تفسير للآية.

والمذكور في «مجمع البيان» أنَّ العياشيَّ روى بسنده أنَّ ابن الكوَّاء سأل أمير المؤمنين كرَّم الله تعالى وجهه عن أهل هذه الآية فقال: أولئك أهلُ الكتاب كفروا بربِّهم، وابتدعوا في دينهم، فحبطت أعمالهم، وما أهل النهر منهم ببعيد[1]. وهذا يؤيِّد الجوابَ الأول، وأخبر أنَّ المراد ما يعمُّ سائر الكفرة.

ومحلُّ الموصول الرفع على أنَّه خبر مبتدأ محذوف؛ لأنَّه جوابٌ للسؤال، كأنَّه قيل: من هم؟ فقيل: الذين.. إلخ. وجُوِّز أنْ يكون في محل جرٍّ، عطف بيان على «الأخسرين». وجُوِّزَ أنْ يكون نعتاً أو بدلاً، وأنْ يكونَ منصوباً على الذمِّ، على أنَّ الجواب ما سيأتي إنْ شاء الله تعالى من قوله سبحانه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ﴾ إلخ.

وتُعقِّبَ بأنَّه يأبى ذلك أنَّ صدره ليس منبئاً عن خسران الأعمال وضلال السعي، كما يستدعيه مقام الجواب، والتفريعُ الأول، وإنْ دلَّ على هبوطها، لكنَّه ساكتٌ عن إنباءٍ بما هو العمدة في تحقيق معنى الخسران من الوثوق بترتُّب الربح، واعتقادِ النفع فيما صنعوا، على أنَّ التفريع الثاني ممَّا يقطعُ ذلك الاحتمال رأساً، إذ لا مجال لإدراجه تحتَ الأمر بقضية نون العظمة. والجواب عن ذلك لا يتمُّ إلَّا بتكلُّفٍ، فتأمَّل.

---

(١) مجمع البيان ١٦/ ٢١٣.

﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ الإحسان: الإتيان بالأعمال على الوجه اللائق، وهو حسنُها الوصفيُّ المستلزمُ لحسنها الذاتي، أي: يعتقدون أنَّهم يعملونَ ذلك على الوجهِ اللائق؛ لإعجابهم بأعمالهم التي سعوا في إقامتها، وكابدوا في تحصيلها.

والجملة حالٌ من فاعل «ضلَّ»، أي: ضلَّ سعيُهم المذكور، والحالُ أنَّهم [يحسبون أنهم][1] يحسنون في ذلك وينتفعون بآثاره، أو من المضاف إليه في «سعيهم»؛ لكونه في محلِّ الرفع، أي: بطل سعيهم والحال أنهم.. إلخ.

والفرقُ بين الوجهين أنَّ المقارِنَ لحال حِسبانهم المذكور في الأول ضلالُ سعيهم، وفي الثاني نفسُ سعيهم. قيل: والأول أدخلُ في بيان خطئهم.

ولا يخفى ما بين «يحسبون» و«يحسنون» من تجنيس التصحيف، ومثل ذلك قولُ البحتري[2]:

ولم يكن المغترُّ بالله إذْ سرى ليُعْجِزَ والمعتزُّ بالله طالبه

﴿أُولَٰٓئِكَ﴾ كلامٌ مستأنفٌ من جنابه تعالى، مسوقٌ لتكميل تعريف «الأخسرين»، وتبيينِ خُسرانهم وضلال سعيهم، وتعيينهم بحيثُ ينطبقُ التعريف على المخاطبين، غيرُ داخلٍ تحت الأمر كما قيل، أي: أولئك المنعوتون بما ذُكر من ضلال السعي والحِسبان المذكور ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ بدلائله سبحانه الداعيةِ إلى التوحيد، الشاملة للسمعيَّة والعقليَّة. وقيل: بالقرآن، والأوَّل أولى.

والتعرُّضُ لعنوان الربوبيَّة لزيادة تقبيح حالهم في الكفر المذكور.

﴿وَلِقَآئِهِۦ﴾ هو حقيقةٌ في مقابلة الشيء ومصادفته، وليس بمراد، والأكثرون على أنَّه كنايةٌ عن البعث والحشر وما يتبع ذلك من أمور الآخرة، أي: لم يؤمنوا بذلك على ما هو عليه.

وقيل: الكلامُ على حذف مضاف، أي: لقاء عذابه تعالى. وليس بذاك.

---

(١) ما بين حاصرتين من تفسير أبي السعود ٥/ ٢٤٩، والكلام منه.
(٢) ديوانه ١/ ٢١٥.

﴿فَحَبِطَتْ﴾ بكسر الباء، وقرأ ابنُ عباس وأبو السمَّال بفتحها[1]، والفاء للتفريع، أي: فحبطت لذلك ﴿أَعْمَٰلُهُمْ﴾ المعهودة حبوطاً كلياً ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ﴾ أي: لأولئك الموصوفين بما مرَّ من حبوط الأعمال ﴿يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾﴾ أي: فنزدري بهم ونحتقرُهم، ولا نجعلُ لهم مقداراً أو اعتباراً؛ لأنَّ مدارَ الاعتبار والاعتناء الأعمال الصالحة، وقد حبطت بالمرَّة.

وحيث كان هذا الازدراءُ والاحتقارُ من عواقب حبوط الأعمال عُطِفَ عليه بطريق التفريع، وأمَّا ما هو من أجزية الكفر، فسيجيء إنْ شاء الله تعالى بعد ذلك.

وزعم بعضهم أنَّ حقَّه على هذا أنْ يُعطف بالواو عَطْفَ أحد المتفرِّعين على الآخر؛ لأنَّ منشأ ازدرائهم الكفرُ لا الحبوط، وبه اعترض على ذلك، وهو ناشئ من فرط الذهول كما لا يخفى.

أو: لا نضع لأجل وزن أعمالهم ميزاناً؛ لأنَّها قد حبطت وصارت هباءً منثوراً.

ونفي هذا بعد الإخبار بحبوطها من قبيل التأكيد، بخلاف النفي على المعنى الأول، ولذلك رجح عليه، وليس من الاعتزال في شيء.

وقرأ مجاهد وعبيد بن عمير: «فلا يقيم» بالياء[2]؛ لتقدُّم قوله تعالى: ﴿بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ﴾.

وعن عبيد أيضاً: «فلا يَقيم»[3] بفتح ياء المضارعة، كأنَّه جعل قام متعدِّياً.

وعن مجاهد وابن محيصن ويعقوب بخلافٍ عنهم: «فلا يَقومُ لهم يوم القيامة وزنٌ» على أن «يقوم» مضارع قام اللازم، و«وزنٌ» فاعله[4].

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٥، والبحر المحيط ٦/ ١٦٧، وهي في تفسير القرطبي ١٣/ ٣٩٣ عن ابن عباس فقط.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٧، وهي في المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٥، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٩٣ عن مجاهد، وفي القراءات الشاذة ص٨٢ عن عبيد بن عمير.

(٣) كذا في الأصل و(م). ولعله تصحيف، فقد وقع في المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٦، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٩٣، والبحر المحيط ٦/ ١٦٧ ـ وعنه نقل المصنف ـ والدر المصون ٧/ ٥٥٤: «يقوم».

(٤) البحر المحيط ٦/ ١٦٧، وهي في تفسير القرطبي ١٣/ ٣٩٣ عن مجاهد فقط.

﴿ذَٰلِكَ﴾ بيانٌ لمآل كفرهم وسائر معاصيهم، إثر بيان أعمالهم المحبَطَة بذلك، وهو خبرُ مبتدأ محذوف، أي: الأمر والشأن ذلك، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ﴾ جملةٌ مفسِّرة له، فلا محلَّ لها من الإعراب.

وجُوِّز أن يكون «ذلك» مبتدأ و«جزاؤهم» بدل منه بدلَ اشتمالٍ، أو بدلَ كلٍّ من كلٍّ، إن كانت الإشارة إلى الجزاء الذي في الذهن، و«جهنم» خبره، والتذكير - وإن كان الخبرُ مؤنَّثاً - لأنَّ المشار إليه الجزاء، ولأنَّ الخبر في الحقيقة للبدل.

وأن يكون «ذلك» مبتدأ، و«جزاؤهم» خبره، و«جهنم» عطف بيان للخبر، والإشارة إلى جهنم الحاضرة في الذهن.

وأن يكون مبتدأ، و«جزاؤهم جهنم» مبتدأ وخبر خبرٌ له، والعائدُ محذوف، والإشارة إلى كفرهم وأعمالهم، والتذكيرُ باعتبار ما ذُكر، أي: ذلك جزاؤهم به جهنم.

وتُعقِّب بأنَّ العائد المجرور إنَّما يكثرُ حذفه في مثل ذلك إذا جُرَّ بحرفِ تبعيض[1]، أو ظرفيَّةٍ، أو جرَّ عائدٌ قبلَه بمثل ما جُرَّ به، كقوله:

... فالذي تُدْعَى به أنت مفلحُ[2]

أي: به.

وجَوَّز أبو البقاء[3] أن يكون «ذلك» مبتدأ، و«جزاؤهم» بدل أو عطف بيان، و«جهنم» بدل من جزاء، أو خبر مبتدأ محذوف، أي: هو جهنم، وقوله تعالى: ﴿بِمَا كَفَرُوا۟﴾ خبرُ «ذلك». وقال بعد أن ذكرَ من وجوه الإعراب ما ذَكر: إنَّه لا يجوز أن يتعلَّق الجارُّ بـ «جزاؤهم» للفصل بينهما بـ «جهنم».

---

(١) في الأصل و(م): بتبعيض، والمثبت من الدر المصون ٧/ ٥٥٥، وجاء في حاشية الشهاب ٦/ ١٣٩: إذا جُرَّ بتبعيض. . . .

(٢) أورده السمين في الدر المصون ٧/ ٥٥٥، والشهاب في الحاشية ٦/ ١٣٩، وعزاه محقق الدر إلى كتاب المساعد لابن عقيل ١/ ٢٣٤، وتمامه:

أصخ فالذي تدعى به أنت مفلحُ فلا تك إلَّا في الفلاح منافساً

(٣) في الإملاء ٣/ ٥٤١.

وقيل: الظاهر تعلُّقه به، ولا يضرُّ الفصل في مثل ذلك، وهو تصريحٌ بأنَّ ما ذُكر جزاءٌ لكفرهم المتضمِّن لسائر القبائح التي أنبأ عنها قوله تعالى المعطوف على «كفروا»: ﴿وَاتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا ﴿١٠٦﴾﴾ أي: مهزوءاً بهما، فإنَّهم لم يقنعوا بمجرَّد الكفر بالآيات والرسل عليهم السلام، بل ارتكبوا مثلَ تلك العظيمة أيضاً.

وجُوِّزَ أنْ تكون الجملةُ مستأنفةً. وهو خلاف الظاهر.

والمراد من «الآيات» قيل: المعجزات الظاهرة على أيدي الرسل عليهم السلام، والصحف الإلهية المنزلةُ عليهم عليهم الصلاة والسلام.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ بيانٌ بطريق الوعد لمآل الذين اتَّصفوا بأضداد ما اتَّصف به الكفرة، إثر بيان ما لهم بطريق الوعيد، أي: إنَّ الذين آمنوا بآيات ربهم ولقائه سبحانه ﴿وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ من الأعمال ﴿كَانَتْ لَهُمْ﴾ فيما سبق من حكم الله تعالى ووعده، فالمضيُّ باعتبار ما ذكر.

وفيه ـ على ماقال شيخ الإسلام ـ إيماءٌ إلى أنَّ أثرَ الرحمة يصلُ إليهم بمقتضى الرأفة الأزليَّة، بخلاف ما مرَّ من جعل جهنَّم للكافرين نزلاً، فإنَّه بموجب ما حدث من سوء اختيارهم(١).

وقيل: يجوزُ أنْ يكون ما وعدوا به لتحقُّقه نُزِّلَ منزلةَ الماضي، فجيء بـ «كان» إشارةً إلى ذلك.

ولم يقل: أعتدنا لهم، كما قيل فيما مرَّ؛ للإشارة إلى أنَّ أمرَ الجنات لا يكادُ يتمُّ، بل لا يزال ما فيها يزدادُ، فإنَّ إعتاد(٢) الشيء وتهيئتَه يقتضي تماميَّة أمره وكماله، وقد جاء في الآثار أنَّه يُغْرَس للمؤمن بكلِّ تسبيحةٍ يسبِّحُها شجرةٌ في الجنة(٣).

وقيل: التعبيرُ بما ذُكر أظهرُ في تحقُّق الأمر من التعبير بالإعتاد، ألا ترى أنَّه قد تُهيَّأ دارٌ لشخصٍ ولا يسكنها، ولا يخلو عن لطفٍ فافهم.

---

(١) تفسير أبي السعود ٥/ ٢٥٠.

(٢) في الأصل: اعتبار.

(٣) يشير إلى ما أخرجه الترمذي (٣٤٦٤) من حديث جابر عن النبي ﷺ قال: «من قال: سبحان الله العظيم وبحمده، غرست له نخلة في الجنة».

﴿جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ﴾ أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن مجاهد أنَّ الفردوسَ هو البستان بالروميَّة[(١)].

وأخرج ابن أبي حاتم عن السُّدِّيِّ أنَّه الكَرْمُ بالنبطية، وأصله فرداسا[(٢)].

وأخرج ابن أبي شيبةَ وغيره عن عبد الله بن الحارث أنَّ ابن عباس سأل كعباً عن الفردوس فقال: هي جنَّةُ الأعناب بالسريانية[(٣)].

وقال عكرمة: هي الجنَّة بالحبشيَّة.

وقال القفال: هي الجنة الملتفَّةُ بالأشجار.

وحَكى الزَّجَّاج أنَّها الأودية التي تُنبت ضروباً من النبات[(٤)].

وقال المبرّد: هي فيما سمعت من العرب الشجرُ الملتفُّ، والأغلب عليه العنب.

ونصَّ الفرَّاء[(٥)] على أنَّه عربيٌّ أيضاً، ومعناه البستان الذي فيه كرم، وهو ممَّا يذكَّر ويؤنَّث.

وزعم بعضُهم أنَّها لم تُسمع في كلام العرب إلَّا في قول حسان:

وإنَّ ثوابَ الله كلَّ موحِّدٍ ... جنانٌ من الفردوس فيها يخلَّدُ[(٦)]

وهو لا يصح، فقد قال أميَّةُ بن أبي الصلت:

كانت منازلهم إذ ذاك ظاهرةً ... فيها الفراديسُ ثم الفوم والبصلُ[(٧)]

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٥٤، وأخرجه الطبري في تفسيره ١٥/ ٤٣٢.

(٢) الدر المنثور ٤/ ٢٥٤.

(٣) الدر المنثور ٤/ ٢٥٤، وهو في مصنف ابن أبي شيبة ١٣/ ١٤٩ من طريق عبد الله بن الحارث عن كعب، ولم يذكر ابن عباس، وليس فيه قوله: بالسريانية.

(٤) معاني القرآن للزجاج ٣/ ٣١٤-٣١٥.

(٥) في معاني القرآن له ٢/ ٢٣١.

(٦) ديوان حسان بن ثابت ص٩٢، طبعة دار صادر.

(٧) ديوان أمية بن أبي الصلت ص٩٨. وفيه: والفومان. بدل: ثم الفوم.

وجاء في شعر جرير في أبياتٍ يَمدحُ بها خالد بن عبد الله القسريّ، حيث قال:

وإنّا لنرجو أن نرافقَ رفقة يكونون في الفردوس أوّل واردِ[١]

وممّا سمعه أهلُ مكة قبل إسلام سعد قولُ هاتف:

أجيبا إلى داعي الهدى وتمنَّيا على الله في الفردوس مُنية عارفِ[٢]

والحق أنَّ ذكرَها في شعر الإسلاميين كثيرٌ، وفي شعر الجاهليين قليل.

وأخرج البخاريُّ ومسلم وابن أبي حاتم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سألتم الله تعالى فاسألوه الفردوس، فإنَّه وسط الجنة، وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن، ومنه[٣] تفجَّر أنهار الجنة»[٤].

وعن أبي عبيدة بن الجرَّاح مرفوعاً: «الجنَّة مئة درجةٍ، ما بينَ كلِّ درجتين ما بين السماء والأرض، والفردوسُ أعلى الجنة، فإذا سألتم الله تعالى فاسألوه الفردوس»[٥].

وروي عن كعب أنَّه ليس في الجنَّة أعلى من جنَّة الفردوس، وفيها الآمرونَ بالمعروف والناهونَ عن المنكر[٦].

وصحَّ أنَّ أهل الفردوسِ ليسمعونَ أطيط العرش[٧].

---

(١) ديوان جرير ٢/ ٦٠٤. وفيه: ترافق، بدل: نرافق.

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في هواتف الجنان (٧٥)، والحاكم في المستدرك ٣/ ٢٥٣، والضمير في «أجيبا» يعود على سعد بن عبادة وسعد بن معاذ رضي الله عنهما.

(٣) في (م): ومنها.

(٤) صحيح البخاري (٢٧٩٠)، ولم أره في صحيح مسلم، والمصنف تبع السيوطي في الدر المنثور ٤/ ٢٥٤ في نسبته لمسلم. وانظر تحفة الأشراف ١٠/ ٢٧٨. وسلف بعضه ٤/ ٥٧.

(٥) أخرجه النجاد في جزء التراجم، كما ذكر السيوطي في الدر المنثور ٤/ ٢٥٤-٢٥٥.
وأخرج الترمذي (٢٥٣٠)، وابن ماجه (٤٣٣١)، وأحمد (٢٢٠٨٧) نحوه من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وأخرج الترمذي (٢٥٣١)، وأحمد (٢٢٦٩٥) نحوه أيضاً من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٦) أخرجه الطبري في تفسيره ١٥/ ٤٣١، وأبو نعيم في الحلية ٥/ ٣٨٠.

(٧) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٧٩٦٦) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه. قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/ ٣٩٨: وفيه جعفر بن الزبير وهو متروك.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري مرفوعاً: «الفردوسُ مقصورةُ الرحمن»[١].

وكلُّ ذلك لا ينافي كونَ الفردوس في اللغة البستان كما تُوهِّم، إذ لا مانعَ من أن يكون أعلى الجنة بستاناً، لكنَّه لكونه في غاية السعة أُطلِق على كلِّ قطعةٍ منه جنَّة، فقيل: جنَّات الفردوس، كذا قيل.

واستُشكِل بأنَّ الآيةَ حينئذٍ تُفيدُ أنَّ كلَّ المؤمنين في الفردوس المشتمل على جنات، وهذا لا يصحُّ على القول بأنَّ الفردوسَ أعلى الدرجات، إذ لا شبهةَ في تفاوت مراتبهم. وكونُ المراد بالذين آمنوا وعملوا الصالحات طائفةً مخصوصةً من مطلق المؤمنين، مع كونه في مقابلة الكافرين = ليس بشيء.

وقال أبو حيان: الظاهرُ أنَّ معنى «جنَّات الفردوس»: بساتينُ حول الفردوس، ولذا أُضيفت الجنَّاتُ إلى الفردوس[٢].

وأنت تعلم أنَّ هذا لا يشفي الغليل؛ لما أنَّ الآيةَ حينئذٍ تفيدُ أنَّ جميع المؤمنين في جناتٍ حول الفردوس، ومن المعلوم أنَّ منهم من هو في الفردوس.

وقيل: الأمر كما ذكر أبو حيَّان، إلَّا أنَّه يلتزم الاستخدام في الآية، بأن يراد مطلق الجنَّات فيما بعد. وفيه ـ مع كونه خلافَ الظاهر ـ ما لا يخفى.

وقيل: المراد من جنَّات الفردوس جميع الجنات، والإضافة إلى الفردوس التي هي أعلاها باعتبار اشتمالها عليها، ويكفي في الإضافة هذه الملابسة.

ولعلك تختارُ أنَّ الفردوسَ في الآثار بمعنًى، وفي الآية بمعنًى آخر، وتختار من معانيه ما تكلف في الإضافة فيه، كالشجر الملتفِّ ونحوه، وظاهرُ بيت حسان وبيت أمية شاهدٌ على أنَّ للفردوس معنًى غير ما جاء في الآثار، فليتدبَّر.

واعلم أنَّه استشكل أيضاً ما جاء من أمر السائل بسؤال الفردوس لنفسِه، مع كونه أعلى الجنَّة، بخبر أحمد عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا صلَّيتُم عليَّ، فاسألوا الله

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٥٤.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٨.

تعالى ليَ الوسيلة؛ أعلى درجةٍ في الجنَّة، لا ينالها إلَّا رجلٌ واحدٌ، وأرجو أنْ أكون أنا هو»[1].

وأجيبَ بأنَّه لا مانعَ من انقسام الدرجة الواحدة إلى درجات بعضُها أعلى من بعض، وتكون الوسيلةُ عبارةً عن أعلى درجات الفردوس التي هي أعلى درجات الجنان، ونظيرُ ذلك ما قيل في حدِّ الإعجاز، فتذكَّر.

وقيل: المراد من الدرجة في حديث الوسيلة درجةُ المكانة لا المكان، بخلافها فيما تقدَّم، فلا إشكال.

والجارُّ والمجرور متعلِّقٌ بمحذوف؛ على أنَّه حالٌ من قوله تعالى: ﴿نُزُلًا﴾، أو على أنه بيانٌ كما في: سقياً[2] لك، وخبر «كان» في الوجهين «نزلاً»، أو على أنَّه الخبر، و«نزلاً» حالٌ من «جنات»، فإنْ جُعل بمعنى ما يُهيَّأ للنازل، فالمعنى: كانت لهم ثمارُ جنات الفردوس نزلاً أو جعلت نفسُ الجنات نزلاً، مبالغةً في الإكرام، وفيه إيذانٌ بأنَّها عند ما أعدَّ الله تعالى لهم على لسان النبوة من قوله تعالى: «أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطرَ على قلب بشر»[3] = بمنزلةِ النزل بالنسبة إلى الضيافة، وإنْ جعلت بمعنى المنزل فالمعنى ظاهر.

﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ نصب على الحالية، وهي حالٌ[4] مقدَّرةٌ عند البعض، وحقق أنَّها حالٌ مقارنة، والمعتبر في المقارنة زمانُ الحكم، وهو كونهم في الجنَّة، وهم بعد حصولهم فيها مقارنون له، إذ لا آخر له، فتأمَّل ولا تغفل.

﴿لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ۝١٠٨﴾ هو ـ كما قال ابن عيسى وغيره ـ مصدرٌ كالعِوَج والصغر والعِوَد في قوله: عادني حبها عِوَداً[5]، أي: لا يطلبون عنها تحوُّلاً، إذ

---

(١) مسند أحمد (٧٥٩٨) من طريق ليث، عن كعب، عن أبي هريرة، به وأخرجه الترمذي (٣٦١٢) دون قوله: «إذا صلَّيتم عليَّ» وقال: هذا حديث غريب، إسناده ليس بالقوي، وكعب ليس هو بمعروف، ولا نعرف أحداً روى عنه غير ليث بن أبي سليم. اهـ. وليث بن أبي سليم ضعيف، ولسؤال الوسيلة للنبي ﷺ شاهد من حديث عبد الله بن عمرو عند مسلم (٣٨٤).

(٢) في (م): سعيا.

(٣) سلف ١٤/ ٣٦.

(٤) لفظة: حال. ليست في (م).

(٥) في الأصل: عادني من حبها عِوَد.

لا يُتصوَّر أنْ يكون شيءٌ أعزَّ عندهم وأرفع منها حتى تنازعهم إليه أنفسهم، وتطمح عنه أبصارهم، وإن تفاوتت درجاتهم، والحاصلُ أنَّ المراد من عدم طلب التحوُّل عنها كونُها أطيبَ المنازل وأعلاها.

وقال ابن عطيَّة: كأنَّه اسم جمع، وكأنَّ واحده حوالة[1]. ولا يخفى بعده.

وقال الزَّجَّاج عن قوم: هو بمعنى الحيلة في التنقل[2]. وهو ضعيفٌ متكلَّفٌ.

وجُوِّزَ أنْ يُراد نفيُ التحوُّل والانتقال، على أنْ يكون تأكيداً للخلود؛ لأنَّ عدمَ طلب الانتقال مستلزمٌ للخلود، فيؤكِّدُه، أو لأنَّ الكلامَ على حدِّ:

ولا ترى الضبَّ بها ينجحر[3]

أي: لا يتحوَّلون عنها فيبغوه.

وقيل في وجه التأكيد: إنهم إذا لم يريدوا الانتقال لا ينتقلون؛ لعدم الإكراه فيها، وعدم إرادة النقلة عنها، فلم يبق إلَّا الخلود، إذ لا واسطة بينهما كما قيل.

والجملة حالٌ من صاحب «خالدين»، أو من ضميره فيه، فتكون حالاً متداخلة، وفيها إيذانٌ بأنَّ الخلودَ لا يورثهم مللاً.

﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ﴾ أي: جنسُ البحر ﴿مِدَادًا﴾ هو في الأصل اسمٌ لكلِّ ما يُمَدُّ به الشيء، واختصَّ في العرف لما تُمَدُّ به الدواةُ من الحبر.

﴿لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى﴾ أي: معدًّا لكتابة كلماته تعالى، والمراد بها ـ كما روي عن قتادة ـ معلوماتُه سبحانه، وحكمته عزَّ وجلَّ.

﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ﴾ مع كثرته، ولم يبق منه شيءٌ لتناهيه ﴿قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ لعدم تناهيها.

﴿وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ عوناً وزيادةً؛ لأنَّ مجموعَ المتناهيين متناهٍ، بل

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٥٤٦.

(٢) انظر معاني القرآن للزجاج ٣/ ٣١٥.

(٣) عجز بيت لعمرو بن أحمر سلف عند تفسير الآية (١٥١) من سورة آل عمران، وصدره:

لا تُفزِعِ الأرنبَ أهوالُها

جميعُ ما يدخل في الوجود على التعاقب أو الاجتماع متناهٍ ببرهان التطبيق وغيره من البراهين.

وهذا كلامٌ من جهته تعالى شأنُه غيرُ داخل في الكلام الملقَّن، جيء به لتحقيق مضمونه وتصديق مدلوله على أتمِّ وجه.

والواو لعطف الجملة على نظيرتها المستأنفة المقابلة لها، المحذوفةِ لدلالة المذكور عليها دلالةً واضحةً، أي: لنفدَ البحرُ قبلَ أن تنفدَ كلماته تعالى، لو لم نجئ بمثله مدداً، ولو جئنا بمثله مدداً. والكلام في جواب «لو» مشهور.

وليس قوله تعالى: ﴿قَبۡلَ أَن تَنفَدَ﴾ للدلالة على أنَّ ثَمَّ نفاداً في الجملة محقَّقاً أو مقدَّراً؛ لأنَّ المراد منه: لنفِدَ البحرُ وهي باقيةٌ، إلَّا أنَّه عدلَ إلى المنزَّل لفائدةِ المزاوجة، وأنَّ ما لا ينفدُ عند العقول العامية ينفدُ دون نفادها، وكلَّما فرضتَ من المدِّ فكذلك، والمِثْلُ للجنس شائعٌ على أمثالٍ كثيرةٍ تُفْرَض كلٌّ منه مدداً، وهذا كما في «الكشف» أبلغُ من وجهٍ من قوله تعالى: ﴿وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ﴾ [لقمان: ٢٧]، وذلك أبلغ من وجهٍ آخر، وهو ما في تخصيصِ هذا العدد من النكتة، ولم يرد تخصيص العدَّة، ثمَّ فيه زيادةُ تصوير لما استقرَّ في عقائد العامَّة من أنَّها سبعةٌ، حتى إذا بالغوا فيما يتعذَّرُ الوصول إليه قالوا: هو خلفَ سبعة أبحر.

وفي إضافة الكلماتِ إلى اسم الربِّ المضافِ إلى ضميره ﷺ في الموضعين من تفخيم المضافِ وتشريف المضاف إليه ما لا يخفى.

وإظهارُ البحر والكلمات في موضع الإضمار لزيادة التقرير.

ونصب «مدداً» على التمييز كما في قوله:

فإنَّ الهوى يَكْفِيكه مثله صبرا[1]

---

(١) هو في البحر المحيط ٦/ ١٦٩، والدر المصون ٧/ ٥٥٨، واللباب ١٢/ ٥٧٨ دون نسبة. ونسبه المرزوقي في الأزمنة والأمكنة ٢/ ٣٨٣ لجرير، وصدره:

إذا خفت يوماً أن يلج بك الهوى

وليس في ديوانه.

وجَوَّز أبو الفضل الرازيُّ نصبه على المصدر، على معنى: ولو أمددنا بمثله إمداداً، وناب المدد عن الإمداد على حدِّ ما قيل في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧] وفيه تكلُّفٌ.

وقرأ حمزة والكسائيُّ وعمرو بن عبيد والأعمشُ وطلحة وابنُ أبي ليلى: «قبل أنْ ينفدَ» بالياء آخر الحروف[١].

وقرأ السلميُّ: «أن تنفَّد» بالتشديد على تفعَّل على المضي، وجاء كذلك عن عاصم وأبي عمرو فهو مطاوع نَفَّد مشدداً، نحو كسَّرته فتكسَّر[٢].

وقرأ الأعرجُ: «بمثله مِدداً» بكسر الميم[٣]، على أنَّه جمع مُدَّة، وهو ما يستمدُّه الكاتب فيكتب به.

وقرأ ابن مسعود وابن عباس ومجاهد، والأعمش بخلاف، والتيميُّ وابن محيصن وحميد، والحسن في روايةٍ، وأبو عمرو كذلك، وحفص كذلك أيضاً: «مِدَاداً» بألف بين الدالين وكسر الميم[٤].

وسبب النزول أنَّ حيي بن أخطب ـ كما رواه الترمذيُّ عن ابن عباس[٥] ـ قال: في كتابكم: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩] ثم تقرؤون: (وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)[٦]. ومراده الاعتراض بأنَّه وَقع في كتابكم تناقضٌ بناءً

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٦٩، وقراءة حمزة والكسائي في التيسير ص١٤٦، والنشر ٢/ ٣١٦. وهي أيضاً قراءة خلف من العشرة.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٩، والدر المصون ٧/ ٥٥٧-٥٥٨. وقراءة عاصم وأبي عمرو المتواترة عنهما كقراءة الجمهور.

(٣) القراءات الشاذة ص٨٢، والكشاف ٢/ ٥٠١، والبحر المحيط ٦/ ١٦٩.

(٤) البحر المحيط ٦/ ١٦٩، وانظر القراءات الشاذة ص٨٢، والمحتسب ٢/ ٣٥.

(٥) كذا نقل المصنف عن الشهاب في الحاشية ٦/ ١٤١، ولم نقف عليه في سنن الترمذي، وينظر التعليق الذي بعده.

(٦) أورده بهذا اللفظ الزمخشري في الكشاف ٢/ ٥٠١، ولم يعزه.
وأخرج الترمذي (٣١٤٠) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قالت قريش ليهود: أعطونا شيئاً نسأل عنه هذا الرجل. فقالوا: سلوه عن الروح. فسألوه عن الروح، فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].
=

على أنَّ الحكمةَ هي العلم، وأنَّ الخير الكثير هو عينُ الحكمة لا آثارها وما يترتَّب عليها؛ لأنَّ الشيءَ الواحد لا يكون قليلاً وكثيراً في حالةٍ واحدة، فالآية جوابٌ عن ذلك بالإرشاد إلى أنَّ القلَّة والكثرةَ من الأمور الإضافيَّة، فيجوز أن يكون الشيء كثيراً في نفسه، وهو قليلٌ بالنسبة إلى شيءٍ آخر، فإنَّ البحر مع عظمته وكثرته خصوصاً إذا ضُمَّ إليه أمثاله قليلٌ بالنسبة إلى كلماته عزَّ وجلَّ.

وقيل: سبب ذلك أنَّ اليهود قالوا للرسول ﷺ: كيف تزعم أنَّك نبيُّ الأمم كلِّها، ومبعوثٌ إليها، وأنك أُعطيتَ من العلم ما يحتاجه الناس، وقد سئلتَ عن الروح فلم تُجب فيه؟ ومرادهم الاعتراض بالتناقض بين دعواه عليه الصلاة والسلام وحاله في زعمهم، بناءً على أنَّ العلم بحقيقة الروح ممَّا يحتاجُه الناس، وأنه ﷺ لم يفده عبارةً ولا إشارة. والجواب عن هذا منعُ كون العلم بحقيقة الروح ممَّا يحتاجُه الناس في أمر دينهم المبعوث له الأنبياء عليهم السلام، والقائل: «أنتم أعلمُ بأمور دنياكم»[1] لا يدَّعي علمَ ما يحتاجُه الناس مطلقاً. وأنت تعلم أنَّ الآيَةَ لا تكونُ جواباً عمَّا ذُكر على تقدير صحَّة كونِ ذلك سببَ النزول إلَّا بضمِّ الآية الآتية إليها، ومع هذا يَحتاجُ ذلك إلى نوع تكلُّف.

﴿قُلْ﴾ بعد أنْ بيَّنتَ شأن كلماته عزَّ شأنه: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ لا أدَّعي الإحاطة بكلماته جلَّ وعلا ﴿يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ من تلك الكلمات ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ وإنَّما تميَّزتُ عنكم بذلك، و«أنْ» المفتوحة ـ وإنْ كُفَّت بـ «ما» ـ في تأويل المصدر القائم مقام فاعل «يُوحَى»، والاقتصارُ على ما ذُكر لأنَّه ملاك الأمر.

والقصرُ في الموضعين ـ بناءً على القول بإفادة «إنَّما» بالكسر و«أنَّما» بالفتح الحصرَ ـ من قصر الموصوف على الصفة قصرَ قلب، والمقصور عليه في الأول «أنا»، والمقصور البشريَّةُ مثل المخاطبين، وهو على ما قيل مبنيٌّ على تنزيلهم ـ لاقتراحهم عليه عليه الصلاة والسلام ما لا يكون من بشرٍ مثلِهم ـ منزلةَ من

= قالوا: أوتينا علماً كثيراً، أوتينا التوراة، ومن أوتي التوراة، فقد أوتي خيراً كثيراً، فأنزلت: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ﴾ إلى آخر الآية.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(١) سلف ١٤/ ٢٦٣.

يعتقدُ خلافَه، أو على تنزيلهم منزلةَ من ذُكر؛ لزعمهم أنَّ الرسالة التي يدَّعيها ﷺ مبرهنةٌ بالبراهين الساطعة تنافي ذلك.

وقيل: إنَّ المقصودَ بأنْ يقصر عليه الإيحاء إليه ﷺ على معنى أنَّه ﷺ مقصورٌ على إيحاء ذلك إليه[1]، لا يتجاوزه إلى عدم الإيحاء، كما يزعمون.

والمقصور في[2] الثاني «إلهكم» أي: معبودكم بالحقِّ[3]، والمقصور عليه الوحدانية المعبَّر عنها بـ «إله واحد» أي: لا يتجاوزُ معبودُكم بالحقِّ تلك الصفة التي هي الوحدانية ـ أي: الوحدة في الألوهية ـ إلى صفةٍ أخرى كالتعدُّد فيها الذي تعتقدونه أيُّها المشركون.

وزعم بعضُهم أنَّ القصرَ في الثاني من قصر الصفة على الموصوف قصرَ إفراد، وأنَّ المقصور الألوهيَّة مصدر «إلهكم»، والمقصور عليه هو الله تعالى المعبَّر عنه بـ «إله واحد». ولا يخفى ما فيه من التكلُّف والعدول عما هو الأليق.

وممَّا يوضح ما ذكرنا أنَّه لو قيل: إنَّما إلهكم واحدٌ، لم يكن إلَّا من قصر الموصوف على الصفة، فزيادة «إله» للتوطئة للوصف بـ «واحد»، والإشارةُ إلى أنَّ المرادَ الوحدةُ في الألوهية لا تُغيِّرُ ذلك.

وأمَّا جعله من قصر الصفة على الموصوف قصرَ إفراد، على أنَّ الله تعالى هو المقصور عليه، والوحدانيَّةُ هي المقصور، فباطلٌ قطعاً؛ لأنَّ قصر الصفة على الموصوف كذلك إنَّما يُخاطَب به من يعتقدُ اشتراكَ الصفة بين موصوفَين ـ كما تقرَّر في محلِّه ـ وهذا الاعتقادُ لا يُتَصوَّر هنا من عاقلٍ؛ لبداهة استحالة اشتراك موصوفين في الوحدانية، أي: الوحدة في الألوهية، وما يوهم إرادة هذا القصر من كلام الزمخشريِّ في نظير هذه الآية مؤوَّلٌ كما لا يخفى على المنصف.

وجُوِّزَ أنْ يكون من قصر التعيين، وليس بذاك، فتأمَّل جميع ذلك، والله تعالى يتولَّى هداك.

---

(١) في الأصل: عليه.
(٢) لفظة: في. ليست في (م).
(٣) في (م): الحق.

﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ الرجاءُ: طمعُ حصول ما فيه مسرَّةٌ في المستقبل، ويستعمل بمعنى الخوف، وأنشدوا:

إذا لسعَتْهُ النحلُ لم يرجُ لَسْعَها وحالفها في بيت نُوبٍ عواملِ[1]

ولقاءُ الربِّ سبحانه هنا؛ قيل: مَثَلٌ للوصول إلى العاقبة؛ من تلقِّي ملك الموت، والبعث، والحساب، والجزاء، مُثِّلت تلك الحالُ بحال عبدٍ قَدِم على سيِّده بعد عهدٍ طويل، وقد اطَّلع مولاهُ على ما كان يأتي ويَذر، فإمَّا أن يلقاه ببشرٍ وترحيب؛ لما رَضِيَ من أفعاله، أو بضدِّ ذلك؛ لما سخطه منها، فالمعنى على هذا وحَمْلِ الرجاء على المعنى[2] الأول: من كان يأمل تلك الحال، وأنْ يلقى فيها الكرامةَ من ربِّه تعالى والبشرى ﴿فَلْيَعْمَلْ﴾ لتحصيل ذلك والفوز به ﴿عَمَلًا صَٰلِحًا﴾.

وقيل: هو كنايةٌ عن البعث وما يتبعُه، والكلامُ على حذف مضاف، أي: من كان يؤمِّلُ حسنَ البعث، فليعمل إلخ.

وقيل: لا حذف، والمراد: من توقَّعَ البعث فليعمل صالحاً، أي: إنَّ ذلك العمل مطلوبٌ ممَّن يتوقَّع البعثَ، فكيف من يتحقَّقه؟!

وقيل: اللقاءُ على حقيقته، والكلام على حذف مضاف أيضاً، أي: من كان يؤمِّلُ لقاءَ ثواب ربِّه فليعمل.. إلخ.

وقيل: المراد منه رؤيته سبحانه، أي: من كان يؤمِّل رؤيتَه تعالى يومَ القيامة وهو راضٍ عنه فليعمل.. إلخ.

وجُوِّز أن يكون الرجاء بمعنى الخوف، على معنى: من خاف سوء لقاءِ ربِّه، أو خافَ لقاءَ جزائه تعالى فليعمل.. إلخ.

وتفسير الرجاء بالطمع أولى، وكذا كون المرجوِّ الكرامة والبشرى، وعلى هذا فإدخالُ الماضي على المستقبل للدلالة على أنَّ اللائقَ بحال العبد الاستمرارُ والاستدامة على رجاء الكرامة من ربِّه، فكأنَّه قيل: فمن استمرَّ على رجاء كرامتِه

---

(١) سلف ١١/٣٨.

(٢) قوله: المعنى. ليس في الأصل.

تعالى، فليعمل عملاً صالحاً في نفسه، لائقاً بذلك المرجوِّ، كما فعله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ إشراكاً جليّاً، كما فعله الذين كفروا بآيات ربِّهم ولقائِه، ولا إشراكاً خفيًّا، كما يفعلُه أهلُ الرياء، ومن يطلب بعمله دنيا. واقتصر ابنُ جبير على تفسير الشرك بالرياء، وروي نحوُه عن الحسن.

وصحَّ في الحديث تسميتُه بالشرك الأصغر[1]، ويؤيِّدُ إرادةَ ذلك تقديمُ الأمر بالعمل الصالح على هذا النهي، فإنَّ وجهه حينئذٍ ظاهرٌ؛ إذ يكون الكلام في قوَّة قولك: من كان يرجو لقاء ربِّه فليعمل عملاً صالحاً في نفسه، ولا يراءِ بعمله أحداً فيفسده. وكذا ما روي من أنَّ جندب بن زهير قال لرسول الله ﷺ: إنِّي أعملُ العملَ لله تعالى، فإذا اطُّلِع عليه سرَّني، فقال[2]: «إنَّ الله تعالى لا يقبلُ ما شُورك فيه» فنزلت الآية تصديقاً له ﷺ[3].

نعم لا يأبى ذلك إرادة العموم كما لا يخفى. وقد تضافرت الأخبار أنَّ كلَّ عملٍ عُمِل لغرضٍ دنيويٍّ لا يقبل، فقد أخرج أحمد ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ يرويه عن ربه تعالى أنَّه قال: «أنا خيرُ الشركاء، فمن عمل عملاً أشركَ فيه غيري فأنا بريءٌ منه، وهو للذي أشرك»[4].

وأخرج البزَّار والبيهقيُّ عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «تُعرَضُ أعمال بني آدم بين يدي الله عزَّ وجلَّ يومَ القيامة في صحفٍ مختَّمة، فيقول الله تعالى: ألقوا هذا، واقبلوا هذا، فتقول الملائكة: يا ربِّ، والله ما رأينا منه إلَّا خيراً، فيقول الله سبحانه: إنَّ عملَه كان لغير وجهي، ولا أقبلُ اليومَ من العمل إلَّا ما أريدَ به وجهي»[5].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٢٣٦٣٠)، (٢٣٦٣١)، (٢٣٦٣٦) عن محمود بن لبيد.

(٢) بعدها في (م): لي.

(٣) قال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف ص ١٠٥: ذكره الواحدي في أسباب النزول [ص٣٠٨] عن ابن عباس ولم يَسُقْ سنده.

(٤) مسند أحمد (٧٩٩٩)، وصحيح مسلم (٢٩٨٥). وسلف ١٤/ ٤٥٨.

(٥) مسند البزار (٣٤٣٥ - كشف الأستار)، وشعب الإيمان (٦٨٣٦). وأخرجه أيضاً الطبراني في الأوسط (٢٦٠٣) و(٦١٣٣)، والدارقطني في السنن (١٣٢).

قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/ ٣٥٠: رواه الطبراني في الأوسط بإسنادين، ورجال أحدهما رجال الصحيح، ورواه البزار.

وأخرج أحمد والنسائيُّ وابنُ حبان والطبرانيُّ والحاكم وصحَّحه عن يحيى بن الوليد بن عبادة أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «من غزا وهو لا ينوي في غزاته إلَّا عقالاً، فله ما نوى»[١].

وأخرج أبو داود والنسائيُّ والطبرانيُّ بسندٍ جيِّدٍ عن أبي أمامة قال: جاء رجل إلى النبيِّ ﷺ فقال: أرأيتَ رجلاً غزا يلتمسُ الأجرَ والذكر، ما له؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا شيء له»، فأعادها ثلاثَ مرار، يقول رسول الله عليه الصلاة والسلام: «لا شيء له»، ثم قال: «إنَّ الله تعالى لا يقبلُ من العمل إلَّا ما كان له خالصاً، وابتُغِيَ به وجهه»[٢]. إلى غير ذلك من الأخبار.

واستُشكِل كونُ السرور بالعمل إشراكاً فيه محبطاً له، مع أنَّ الإتيان به ابتداءً كان بإخلاص النية، كما يدلُّ عليه: إنِّي أعملُ العمل لله تعالى.

وأجيبَ بما أشار إليه في «الإحياء» من أنَّ العمل لا يخلو إذا عُمِلَ من أن ينعقدَ من أوَّله إلى آخره على الإخلاص من غير شائبةِ رياء، وهو الذهبُ المصفَّى، أو ينعقدَ من أوَّله إلى آخره على الرياء، وهو عملٌ محبَطٌ لا نفع فيه، أو ينعقدَ من أوَّل أمره إلى الإخلاص، ثم يطرأ عليه الرياء، وحينئذٍ لا يخلو طروُّه عليه من أن يكون بعد تمامه أو قبلَه، والأوَّل غيرُ مُحبِطٍ، لا سيما إذا لم يتكلَّف إظهاره، إلَّا أنَّه إذا ظهرت رغبةٌ وسرورٌ تامٌّ بظهوره يُخشى عليه، لكن الظاهر أنه مثابٌ عليه، والثاني ـ وهو المراد هنا ـ فإن كان باعثاً له على العمل أو مؤثِّراً فيه فسدَ ما قارنه وأحبطَه، ثمَّ سرى إلى ما قبله[٣].

---

(١) مسند أحمد (٢٢٦٩٢)، والمجتبى ٦/ ٢٤، وصحيح ابن حبان (٤٦٣٨)، والمستدرك ٢/ ١٠٩.

(٢) أخرجه النسائي ٦/ ٢٥، والطبراني في الكبير (٧٦٢٨). ولم أقف عليه في سنن أبي داود.
وانظر تحفة الأشراف ٤/ ١٦٨، وتبع المصنفُ السيوطيَّ في الدر المنثور ٤/ ٢٥٦، في عزوه له.
ونسبه لأبي داود أيضاً المنذري في الترغيب والترهيب (١٩٩١)، وابن حجر في فتح الباري ٦/ ٢٨. وقال ابن القطان كما في فيض القدير ٢/ ٢٧٥: إنه ليس عنده. وفي سنن أبي داود قريبٌ منه من حديث أبي هريرة برقم (٢٥١٦).

(٣) انظر الإحياء ٣/ ٣٠٧-٣٠٨.

وأخرج ابنُ منده وأبو نعيم في «الصحابة» وغيرهما من طريق السُّدِّيِّ الصغير، عن الكلبيِّ، عن أبي صالح، عن ابن عباس قال: كان جندب بن زهير إذا صلَّى أو صام أو تصدَّق فذُكِرَ بخيرٍ ارتاحَ له، فزاد في ذلك لمقالة الناس، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ﴾ الآية(١)، ولا شكَّ أنَّ العملَ الذي يقارِنُ ذلك محبَطٌ.

وذكر بعضُهم: قد يثاب الرجل على الإعجاب إذا اطّلع على عمله، فقد رَوى الترمذيُّ وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رجلاً قال: يا رسول الله إني أعملُ العمل فيُطَّلع عليه، فيعجبني، فقال عليه الصلاة والسلام: «لك أجران؛ أجر السرِّ، وأجرُ العلانية»(٢).

وهذا محمولٌ على ما إذا كان ظهورُ عمله لأحدٍ باعثاً له على عمل مثله والاقتداء به فيه ونحو ذلك، ولم يكن إعجابُه بعمله ولا بظهوره، بل بما يترتَّب عليه من الخير، ومثله دفع سوء الظنّ، ولذا قيل: ينبغي لمن يُقتَدى به أنْ يُظهِر أعماله الحسنة.

والظاهر أنَّ النبيَّ ﷺ علم حال كلٍّ من هذا الرجل وجندب بن زهير، فأجابَ كلّاً على حسب حاله، وما ألطف جوابه عليه الصلاة والسلام لجندب، كما لا يخفى على الفطن.

وأخرج ابنُ المنذر وابنُ أبي حاتم وابنُ مردويه والبيهقيُّ في «شعب الإيمان» عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه قال: أنزلت الآيةُ في المشركين الذين عَبدوا مع الله تعالى إلهاً غيره، وليست في المؤمنين(٣).

---

(١) الدر المنثور ٤/ ٢٥٥، وأخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ١١/ ٣٠٤ والكلبي وكذا السدي الصغير ـ وهو محمد بن مروان ـ متهمان بالكذب.

(٢) سنن الترمذي (٢٣٨٤)، وأخرجه أيضاً ابن ماجه (٤٢٢٦)، وابن حبان في صحيحه (٣٧٥).
قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وقد رَوَى الأعمش وغيره عن حبيب بن أبي ثابت عن أبي صالح عن النبي ﷺ مرسلاً. وأصحاب الأعمش لم يذكروا فيه عن أبي هريرة رضي الله عنه.
وقال ابن أبي حاتم في العلل ١/ ١٠١-١٠٢: قال أبي: الصحيح عندي مرسل.
وكذا رجح أبو نعيم في الحلية ٨/ ٢٥٠، والدارقطني في العلل ٨/ ١٨٣-١٨٤ المرسل.
وانظر تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ص١٠٥.

(٣) الدر المنثور ٤/ ٢٥٥، وهو في شعب الإيمان (٦٨٥٣).

وهو ظاهرٌ في أنَّه حمل الشرك على الجليّ، وأنت تعلم أنَّه لا يظهرُ حينئذٍ وجهُ تقديم الأمر بالعمل الصالح على النهي عن الشرك المذكور إلَّا بتكلُّفٍ، فلعلَّ العموم أولى، وإن كان الشرك أكثر شيوعاً في الشرك الجليّ.

ويدخل في العموم قراءة القرآن للموتى بالأجرة، فلا ثواب فيها للميِّت ولا للقارئ أصلاً، وقد عمَّت البلوى بذلك، والناس عنه غافلون، وإذا نُبِّهوا لا يتنبَّهون، فإنَّا لله تعالى وإنَّا إليه راجعون.

وقد بالغ في العموم من جعل الاستعانة في الطاعات كالوضوء شركاً منهيّاً عنه، فقد قال الراغب في «المحاضرات»: إنَّ عليَّ بن موسى الرضا رضي الله عنهما كان عند المأمون، فلمَّا حضر وقتُ الصلاة رأى الخدمَ يأتونَه بالماء والطست، فقال الرضا رضي الله عنه: لو تولَّيتَ هذا بنفسك، فإنَّ الله تعالى يقول: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾[1].

ولعلَّ المرادَ بالنهي هذا مطلقُ طلب الترك؛ ليعمَّ الحرامَ والمكروه. والظاهرُ أنَّ الفاء للتفريع على قصر الوحدانية عليه تعالى، ووجهُ ذلك على أنَّ كون الإله الحقِّ واحداً يقتضي أن يكون في غاية العظمة والكمال، واقتضاءُ ذلك عملَ الطامع في كرامته عملاً صالحاً وعدم الإشراك بعبادته ممَّا لا شبهة فيه، كذا قيل.

وقيل: الأمر بالعمل الصالح متفرِّعٌ على كونه تعالى إلهاً، والنهي عن الشرك متفرِّعٌ على كون الإله واحداً، وجعل هذا وجهاً لتقديم الأمر على النهي على ما روي عن ابن عباس، وهو كما ترى.

وقيل: التفريعُ على مجموع ما تقدَّم، فليفهم.

ووضع الظاهر موضعَ الضمير في الموضعين مع التعرُّض لعنوان الربوبيَّة لزيادة التقرير، وللإشعار بعلِّيَّة العنوان للأمر والنهي ووجوب الامتثال فعلاً وتركاً.

وقرأ أبو عمرو في رواية الجعفي: «ولا تشرك» بالتاء الفوقية[2] على الالتفات من الغيبة إلى الخطاب، ويكون قوله تعالى: «بربِّه» التفاتاً أيضاً من الخطاب إلى الغيبة.

---

(١) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصفهاني ٤/ ١٨٢.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٦٩، والدر المصون ٧/ ٥٥٨.

هذا وعن معاوية بن أبي سفيان أنَّ هذه الآية: «فمن كان يرجو» إلخ آخرُ آية نزلت. وفيه كلامٌ، والحقُّ خلافُه، والله تعالى أعلم.

ومن باب الإشارة في الآيات: قيل: «ذو القرنين» إشارةٌ إلى القلب. وقيل: إلى الشيخ الكامل. و«يأجوج ومأجوج» إشارةٌ إلى الدواعي والهواجس الوهميَّة، والوساوس والنوازع الخياليَّة. وقيل: إشارةٌ إلى القوى والطبائع، و«الأرض» إشارةٌ إلى البدن.

وهكذا فعلوا في باقي ألفاظِ القصة، وراموا التطبيق بين ما في الآفاق وما في الأنفس، ولعمري لقد تكلَّفوا غايةَ التكلُّف، ولم يأتوا بما يشرحُ الخاطرَ ويسرُّ الناظر. ولعلَّ الأولى أن يقال: الإشارةُ في القصَّة إلى إرشاد الملوك لاستكشاف أحوالِ رعاياهم، وتأديب مسيئهم، والإحسان إلى محسنهم، وإعانة ضعفائهم، ودفع الضَّرر عنهم، وعدم الطمع بما في أيديهم، وإن سمحت به أنفسهم لمصلحتهم.

وقد يقال: فيها إشارةٌ إلى اعتبار الأسباب. وقال الأشاعرة: الأسباب في الحقيقة ملغاةٌ، وعلى هذا قول شيخهم: يجوزُ لأعمى الصين أنْ يرى بقة[1] أندلس. ومذهب السلف أنَّها معتبرة، وإن لم يتوقَّف عليها فعلُ الله تعالى عقلاً، وتحقيق هذا المطلب في محلِّه.

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ إشارةٌ إلى المرائين على ما في «أسرار القرآن»، ومنهم الذين يجلسونَ في الخانقاه؛ لأجل نظر الخلق، وصرف وجوه الناس إليهم، واصطياد أهل الدنيا بشباك حيلهم، وذكر من خسرانهم في الدنيا افتضاحَهم فيها، وإظهارَ الله تعالى حقيقةَ حالهم للناس.

ومهما تكن عند امرئٍ من خليقةٍ ... وإنْ خالها تخفى على الناس تُعلَم[2]

(١) في (م): بقعة.

(٢) البيت لزهير بن أبي سلمى، وهو في ديوانه ص٣٢.

وأمّا خسرانهم في الآخرة فالطَّردُ عن الحضرة والعذاب الأليم.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ إشارةٌ إلى جهة مشاركته ﷺ للناس، وجهة امتيازه، ولولا تلك المشاركة ما حصلت الإفاضة، ولولا ذلك الامتيازُ ما حصلت الاستفاضة.

وقد أشار مولانا جلال الدين القونويُّ قدس سره إلى ذلك بقوله:

كفت بيغمبر كِه أصحابي نجوم ره روان راشمع وشيطان را رجوم

هركسي راكر نظر بودي زدور كو كرفتي زا فتاب جرخ نور

كي ستاره حاجتي بوداي ذليل كي بدي برنور خورشيد أودليل

ماه ميكويد بأبر وخاك في من بشر من مثلكم يوحى إلي

چون شما تاريك بودم درنهاد وحي خورشيدم چنين نوري بداد

ظلمتي دارم به نسبت باشموس نور دارم بهر ظلمات نفوس

زان ضعيفم تاتو بابي آوري كه نـي مردي آفتاب أنوري

هذا ونسأل الله تعالى بحرمة نبيِّه المكرَّم المعظَّم ـ ﷺ ـ أنْ يوفِّقنا لما يرضيه، ويوفِّقَنا على أسرار كتابه الكريم ومعانيه.

فهرس الموضوعات